

© 2024, Antonella Ambrosio. Tutti i diritti riservati. Questa tesi di dottorato è protetta dalle leggi internazionali sul diritto d'autor. È consentito citare brevi estratti dell'opera a condizione che venga data la dovuta attribuzione all'autore e alla fonte. Qualsiasi altro uso, inclusa la riproduzione, la distribuzione, la trasmissione o la trasformazione dell'opera, è proibito senza il previo consenso scritto dell'autore. Per richieste di permesso, contattare: [antonella.ambrosio@unina.it](mailto:antonella.ambrosio@unina.it)

This work is licensed under a Creative Commons Namensnennung 4.0 International License.

ANTONELLA AMBROSIO

*Oratrices nostrae.*

Un'esperienza monastica a Napoli fra XIV e XV secolo

## Capitolo I

### IL MONACHESIMO FEMMINILE NELLA RICERCA STORICA

I monasteri femminili sono da qualche decennio oggetto d'indagini sistematiche da parte degli storici, che li studiano in una prospettiva non solo religiosa, ma anche politica, economica e sociale, dato che attraverso di essi è possibile cogliere aspetti fondamentali della realtà in cui erano inseriti. A questo risultato si è giunti attraverso il lavoro di diverse generazioni di storici, che qui si vogliono ricordare quale premessa e punto di riferimento per il nostro studio sul monastero dei SS. Pietro e Sebastiano.

Quando si parla di religiosità femminile, il punto di partenza può essere sicuramente Herbert Grundmann, che è stato in questo campo un vero e proprio pioniere. Esponente principale, nella Germania degli anni Trenta, della *Geistesgeschichte*, che metteva in rilievo nella storia le manifestazioni spontanee della religiosità e il loro contrasto con le forze che tendevano ad istituzionalizzarle, era approdato allo studio del Medioevo per approfondire le problematiche relative all'origine e alle premesse della Riforma protestante. Ben consapevole che i movimenti religiosi del pieno Medioevo erano stati studiati fino allora in modo riduttivo dagli storici marxisti o influenzati dal marxismo, che si erano concentrati sul loro aspetto socio - economico, intuì che essi, scaturiti da

una forza puramente spirituale, erano fenomeni più complessi e, seppure variamente caratterizzati, si presentavano contraddistinti da una profonda unità.

Questa unità consisteva essenzialmente, tra XII e XIII secolo, nel desiderio di condurre una vita povera e di predicare il Vangelo: desiderio, che fu espresso non solo da coloro che aderirono ai movimenti eterodossi, ma anche da coloro che entrarono negli ordini mendicanti e dalle numerose donne, che proprio allora costituirono un vero e proprio movimento religioso. Grundmann ripercorse le tappe fondamentali di questo movimento in Europa occidentale, mettendo in rilievo che alcune donne, prive di una guida spirituale, entrarono a far parte di varie sette ereticali, altre entrarono in comunità di beghine, che proprio in quel periodo cominciarono a sorgere numerose, altre ancora si rinchiusero nei monasteri, affidate alle cure dei frati mendicanti.

Queste ultime, che nell'Europa del Nord si strinsero intorno ai premostratensi e ai cistercensi, nell' Europa meridionale sembrarono essere attratte, per lo storico tedesco, soprattutto dalle figure di Domenico di Guzman e Francesco di Assisi. Domenico si dedicò, già nel 1206, alla fondazione a Prouillé di un convento femminile autonomo, destinato ad accogliere quelle nobildonne che egli stesso aveva convertito dal catarismo all'ortodossia, facendo poi seguire a questa fondazione quelle di S. Sisto a Roma e di altre comunità a Madrid. Francesco, invece, diede appoggio a Chiara e alla prima comunità di S. Damiano, che sopravvisse in una fase iniziale grazie alle elemosine e al lavoro delle suore. Sebbene il papato avesse espresso già da tempo il bisogno di inserire queste

donne in strutture che ne garantissero il controllo, fino alla metà del XIII secolo i vari capitoli degli Ordini si mostrarono riluttanti ad assumersi la responsabilità del mantenimento economico dei monasteri femminili e delle loro necessità spirituali: i frati mendicanti non erano molto propensi ad accollarsi la *cura monialium*, poiché la vedevano una forte limitazione alla loro itineranza apostolica. Negli anni Sessanta del XIII secolo, però, furono costretti ad accettare i conventi femminili, sottoposti alla clausura e ad un rigido numero chiuso<sup>1</sup>.

Si comprende quindi come uno dei meriti del Grundmann sia stato non solo quello di aver colto come il movimento religioso femminile, nato spontaneamente, sia stato progressivamente inquadrato e controllato dalla gerarchia ecclesiastica, ma anche quello di aver inserito, per la prima volta, le vicende delle comunità monastiche femminili nel vasto e complesso contesto religioso dei secoli XII e XIII, aprendo un campo di ricerca immenso. C'è stata così tutta una fioritura di studi che hanno portato, com'era inevitabile, ad una riconsiderazione generale del problema. È emerso, infatti, che il rapporto tra i movimenti religiosi e le istituzioni ecclesiastiche era molto più complesso di quanto il Grundmann pensasse e che una linea unitaria, tesa a comprendere e spiegare ogni cosa, può mettere in ombra la molteplicità e la varietà delle esperienze religiose. Ciò sembra venire fuori in modo indiscutibile nello studio

---

<sup>1</sup> R. MANSELLI, *Introduzione all'edizione italiana dell'opera di H. GRUNDMANN, Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974, pp. XI - XVIII, tr. it. di *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935.

della ricca varietà dei luoghi, siano essi romitori, ospedali o comunità di vario genere, in cui erano effettuate queste esperienze, messe in luce ora da indagini, che non di rado hanno avuto per oggetto singoli ambiti regionali e urbani, basate su una stretta aderenza alle fonti, soprattutto di natura notarile<sup>2</sup>.

In Italia l'influenza degli studi del Grundmann si è avvertita soltanto negli anni Settanta: fino allora l'interesse di storici ed eruditi, sulla scia della suggestione della vicenda della monaca di Monza, immortalata nel capolavoro manzoniano, si era concentrato sui monasteri femminili solo per accertare se in essi si fossero verificati realmente casi di disordine prodotti dal fenomeno delle monacazioni forzate. Con intento chiaramente apologetico, invece, studiosi appartenenti ai vari Ordini avevano tentato di evidenziare in essi i casi di perfetta religiosità. Solo nel 1960 Pio Paschini considerò per la prima volta i monasteri femminili in se stessi oggetto di indagine storica. Egli si inserì però in un filone di studi che proprio in quegli anni, dopo il Concilio Vaticano II, si andava concentrando sulle diocesi, sui vescovi e sul Concilio di Trento, perciò mise in risalto soprattutto l'azione che la riforma post - tridentina ebbe sui monasteri femminili, trascurando la loro

---

<sup>2</sup> G. G. MERLO, *Introduzione a Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino 1988, pp. 8 - 10. Recentemente si è espressa la necessità di un ripensamento dello stesso uso del termine *movimento religioso femminile*: «tale terminologia, utilizzata a partire dalla fine del secolo scorso in relazione alla fortuna dei *movimenti* di carattere politico - sociale, rivela infatti piuttosto un moderno modo di considerare il fenomeno, assegnandogli tratti comuni che certo esso non ebbe e fornendo così un'immagine nella sostanza deformata: più che di un *movimento religioso femminile* si trattò del fiorire di *novae religiones* all'interno di una spiritualità dai tratti comuni». L'ha affermato MARIA PIA ALBERZONI nel suo contributo: *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile* in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 203 - 235, qui pp. 204 - 205. Un uso corretto del termine *movimento* era stato già proposto da K. ELM, *Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuità e il cambiamento di un problema storiografico* in *Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*. Atti del Convegno di studio, Firenze, a cura di F. SANTI, Spoleto 1993 («Quaderni di cultura mediolatina», 2), pp. 73 - 89, qui le pp. 84 - 89.

dimensione istituzionale e sociale<sup>3</sup>. Fu, invece, Carla Russo a dimostrare con il suo lavoro sui monasteri femminili napoletani del XVII secolo che il contesto culturale e storiografico in Italia stava mutando. Pur utilizzando fonti apparentemente legate ai vecchi schemi storiografici, le visite pastorali del cardinale Ascanio Filomarino, riuscì ad assumere una prospettiva innovativa. Infatti, se da una parte, si soffermò sul disordine che sussisteva spesso nei monasteri e che spingeva le monache ad infrangere i voti di obbedienza e di povertà, nonché la clausura stessa, presentò la riforma delle comunità femminili attuata dal cardinale come un momento importante della storia cittadina. In tale ottica delineò le floride condizioni in cui versavano questi istituti, le spese che affrontavano, la loro composizione sociale e i rapporti che intrattenevano con l'aristocrazia, connettendo tutto ciò alla realtà economica e sociale napoletana. Quindi, anche se nel momento in cui scrisse asserì di trovarsi dinanzi un vuoto storiografico e di dover forzatamente lasciare ai margini aspetti come quelli del livello culturale e della vita quotidiana delle suore, la studiosa napoletana fece il primo passo verso un approccio che nel futuro si sarebbe rivelato fecondo per lo studio dei monasteri femminili : dimostrò l'efficacia di una loro analisi all'interno del contesto cittadino e della società tutta<sup>4</sup>. Insomma, i tempi erano cambiati per lo studio delle istituzioni monastiche: sulle «Annales», intanto, Jacques Le Goff

---

<sup>3</sup> P. PASCHINI, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel '500*. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, settembre 1958), Padova 1960.

<sup>4</sup> C. RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970. Si vedano le considerazioni in proposito di G. ZARRI, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in *De Monialibus*, a cura di G. ZARRI, F. MEDIOLI, P. VISMARA CHIAPPA, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 33 (1997), pp. 644 - 645.

aveva pubblicato tra il 1968 e il 1970 un' inchiesta da lui promossa e la relativa verifica che, legando tali istituzioni al fatto urbano, contribuirono a far sì che ad esse non si dedicassero solo studiosi interessati alla loro dimensione religiosa o più strettamente confessionale. I primi risultati si ebbero già nel 1972 quando, nella stessa rivista, comparve il saggio di Richard Trexler sulle istituzioni femminili fiorentine del Quattrocento, analizzate minutamente nei loro rapporti con lo sviluppo demografico e con la vita economica e sociale della città<sup>5</sup>.

Le nuove impostazioni storiografiche della scuola francese, in coincidenza col diffondersi del movimento femminista, che pure pose le prime domande sul passato e sul futuro delle donne, contribuirono d'altronde a far considerare la «Storia delle donne» un vero e proprio genere storiografico. Infatti, sebbene tra il 1970 e il 1982 le «Annales» abbiano dedicato pochissimi articoli alla storia delle donne<sup>6</sup>, dalle sue pagine scaturì ripetutamente la proposta di utilizzare per la storia diversi approcci metodologici, mutuati da discipline quali la sociologia, l'antropologia, la psicologia, che finirono esse stesse col dare maggiore valore alla storia delle donne, riscoprendone la presenza soprattutto nei campi della

---

<sup>5</sup> J. LE GOFF, *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France Médiévale. L'implantation géographique des Ordres Mendiants. Programme - questionnaire pour une enquête*, in «Annales E.S.C.», 23 (1968), pp. 335 - 352; IDEM, *Ordres Mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Etat de l'enquête* in «Annales E.S.C.», 25 (1970), pp. 924 - 946; R. TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age. Les religieuses de Florence*, in «Annales E.S.C.», 27 (1972), pp. 1329 - 1350.

<sup>6</sup> Lo sviluppo dei cosiddetti *Women's studies* è stato recentemente delineato da G. ZARRI, *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, con la collaborazione di C. PANCINO e F. TAROZZI, Torino 1996; v. anche A. CILENTO, *Medioevo delle donne. Le conquiste della storiografia femminista*, in «Quaderni medievali» 45 (1998), pp. 130 - 144; una ricca rassegna degli studi di storia delle donne si trova invece in *Donne a Roma tra Medioevo e Età moderna*, in «Archivi e cultura», 25 - 26 (1992 - 93); A. BUTTAFUOCO, *Storiografia francese delle donne* in *Dizionario di Storiografia*, Bruno Mondadori 1996.

storia della famiglia e della mentalità<sup>7</sup>. Da tutto ciò ebbe impulso anche la ricerca sulla religiosità femminile; non a caso proprio in quegli anni l'antropologa Ida Magli rilevò che le donne avevano un modo di percepire e di realizzare la dimensione religiosa diverso da quello degli uomini. Questa diversità si è mostrata soprattutto nel monachesimo: se per l'uomo nel Medioevo esso rappresentò un modo per rifiutare il mondo, se stessi e i propri istinti, per la donna fu una sorta di rivendicazione di sé, un modo per ribellarsi ad una condizione di sottomissione e di passività sociale nei confronti dell'uomo, rifiutandone in modo radicale i simboli, quali il sesso e il cibo<sup>8</sup>.

Proprio in quegli anni la pubblicazione della traduzione italiana dell'opera di Herbert Grundmann, avvenuta nel 1974, destò in Italia un grosso interesse, suscitando un grande fervore di studi che intesero verificare se anche nella penisola fosse esistito un movimento religioso femminile. Molte di queste ricerche sono state presentate in vari convegni, che dal 1979 in poi sono stati dedicati a temi, quali «Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII», «Temi e problemi della mistica femminile trecentesca», «Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII - XV»<sup>9</sup>. Da allora si è

---

<sup>7</sup> Sulla scuola delle *Annales* cf. invece: *La nuova storia*, a cura di J. LE GOFF, Milano 1990; P. BURKE, *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales 1929 - 89*, Roma - Bari 1992; *La storia delle Annales*, estratto di «Rivista di storia della storiografia moderna», 1 - 2 (1993).

<sup>8</sup>I. MAGLI, *Il monachesimo femminile*, in *Enciclopedia delle Religioni*, IV, 1972, coll. 631 - 633.

<sup>9</sup> *Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale, Società internazionale di Studi Francescani (Assisi 11 - 13 ottobre 1979), Assisi 1980; *Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 20 (Todi, 14 - 17 ottobre 1979), Todi 1983; *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII - XIV*. Atti del Convegno di Città di Castello, a cura di R. RUSCONI (27 - 29 ottobre 1982), Firenze - Perugia 1984.



svilupata una vasta produzione storiografica, che si è alimentata di un contatto diretto con le fonti di archivio ed ha messo in risalto lo stretto legame di questi fenomeni religiosi femminili con l'intera società.

Si è compreso così che anche in Italia le donne, soprattutto tra XIII e XIV secolo, hanno compiuto impegnative esperienze religiose. Spesso in grossi centri urbani giovani e meno giovani, nubili, vedove, non sottoposte ad alcuna Regola, si dedicarono alla reclusione volontaria<sup>10</sup>. Alcune vedove, da sole o riunendosi in gruppi di pinzochere o bizzoche, si posero alle dipendenze di una chiesa o di un monastero, senza far parte di alcun Ordine e vivendo religiosamente in *domibus propriis*. Esse praticavano un' assoluta castità, vivevano del proprio lavoro, seguendo gli ideali di una moderata povertà, oppure garantivano a loro stesse una certa sicurezza economica donando i propri beni ad un ospedale o ad una chiesa e riservandosene l'usufrutto.<sup>11</sup> Questo tipo di vita era spesso alternato o congiunto ad attività caritatevoli al servizio dei cosiddetti *pauperes Christi*, che nella società medievale non erano solo le persone prive di denaro ma tutti i deboli e gli

---

<sup>10</sup> Potendo indicare in questa sede solo alcuni studi particolarmente significativi riguardo alla religiosità laica si rimanda all' ampia bibliografia di *Storia dell' Italia religiosa. L'Antichità e il Medioevo*, a cura di A. VAUCHEZ, Roma - Bari 1993; Per la reclusione volontaria: G. CASAGRANDE, *Il fenomeno della reclusione volontaria nei secoli del Basso Medioevo* in «Benedictina» 35 (1988), pp. 475 - 507; EADEM, *Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia centrale in Eremitismo nel francescanesimo medievale*. Atti del XVII convegno internazionale, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1991, pp. 53 - 94; M. SENSI, *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro - italiano*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII - XIV*, pp. 57 - 85; IDEM, *Storia di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995.

<sup>11</sup> R. GUARNIERI, *Pinzochere*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia e G. Rocca, Roma 1974 - 78, VI, coll. 1721 - 1749; A. BENVENUTI PAPI, *Fрати mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. BORNSTEIN - R. RUSCONI, Napoli 1992, pp. 85 - 107; Eadem, «*In Castro Poenitentiae*». *Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990. L'importanza di quest'ultima pubblicazione che ha dato «forma, colore e consistenza alla religiosità femminile italiana del Basso Medio Evo che, prima delle ricerche dell'autrice, era puro quesito storiografico, posto ma non risolto» è stato sottolineato da GIULIA BARONE in una recensione all'opera apparsa in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 30 (1994), pp. 210 - 212.

indigenti<sup>12</sup>. Altre donne, invece, entrarono a far parte dei Terzi Ordini e delle confraternite, mentre solo alcune privilegiate, le mistiche, entrarono in contatto con il divino in modo più personale e immediato. Nel solo XIII secolo vissero in Italia Angela da Foligno, Margherita da Cortona, Umiliana de' Cerchi, Benvenuta Bojani, Umiltà da Faenza, Vanna da Orvieto, Chiara da Montefalco, per citare le più famose<sup>13</sup>.

E' utile sottolineare che tale tipo di ricerche hanno interessato solo l'Italia centro - settentrionale, perché si è ritenuto che il fenomeno fosse del tutto assente nella parte meridionale della penisola, dove gli indirizzi di ricerca non hanno finora incoraggiato studi di questo tipo. Oggi questa visione riduttiva sta per essere ridimensionata; le tracce di una religiosità femminile, seppure meno vivace, spesso si trovano sparse nelle fonti e attendono solo di essere rilevate senza alcun pregiudizio storiografico: si è individuata, ad esempio, la presenza di alcune recluse anche a Napoli, rintracciando nel testamento di Regala Minutolo del 1385 un lascito alle *heremitabus morantibus in ecclesia Sancte Restitute de Neapoli*. Ciò prova che alcune donne, sottoposte al controllo dei canonici,

---

<sup>12</sup>D. RANDO, "Laicus Religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII), in *Esperienze religiose e opere assistenziali*, pp. 44 - 84; G. DE SANDRE GASPARINI, *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII - XIII* in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII - XIV*, Convegni del centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XXVII, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1991, pp. 239 - 268; G. M. VARANINI, *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino* (secc. XII - XIV), M. GAZZINI, *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII - XIV*, M. G. CESANA, *Uomini e donne nelle comunità ospedaliere di Como nel Duecento* in *Uomini e donne in comunità estesa*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, G. G. MERLO, A. RIGON, «Quaderni di storia religiosa» I, Verona 1994, rispettivamente a pp. 259 - 300, 127 - 144, 145 - 160.

<sup>13</sup>*Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*. Atti del Convegno di studi per il VII centenario della conversione della B. Angela da Foligno (1285 - 1985), (Foligno 11 - 14 dicembre 1985), Perugia 1987; *S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, a cura di C. LEONARDI - E. MENESTÒ, Firenze 1985; *La spiritualità di S. Chiara da Montefalco*. Atti del I Convegno di studio, a cura di S. NESSI (Montefalco 8 - 10 agosto 1985), Montefalco 1986; G. CASAGRANDE, *Sante ombre: appunti in margine a recenti pubblicazioni*, in «Benedictina», 33 (1986), pp. 557 - 571.

risiedevano nella antica cattedrale di S. Restituta, probabilmente murate in celle, comunicanti con l'interno della chiesa attraverso una grata o una ruota, o forse libere di muoversi all'interno della cattedrale <sup>14</sup>.

Questo ricco filone di studi ha contribuito senz'altro a rinnovare ed arricchire anche la ricerca sulle istituzioni monastiche femminili<sup>15</sup>. Alcune di esse, soprattutto quelle dell'area francescana, sono state collocate da parte di studiosi estranei alla storiografia dell'Ordine, legata spesso a vecchi schemi, in più precisi contesti storici, rivelatisi sul piano della vita religiosa molto più variegati di quanto ci si potesse attendere anni fa<sup>16</sup>. Ciò ha contribuito a far capire che non c'erano confini netti tra la religiosità laica e quella claustrale, dato che nella realtà le scelte compiute dalle donne negli ultimi secoli del medioevo, per vivere più attivamente il messaggio evangelico, furono contraddistinte da estrema fluidità e non ebbero quasi mai confini netti e caratteri univoci. In quest'ottica Jacques Leclercq ha presentato un'efficace sintesi del monachesimo femminile nei secoli XII e XIII, in cui ha mostrato quelli che possono essere considerati fenomeni di

---

<sup>14</sup>G. VITOLO, *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII - XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo*. Studi in onore di Mario Del Treppo, a cura di G. ROSSETTI e G. VITOLO, Napoli 2000, I, pp.3 - 34.

<sup>15</sup>Si segnalano in quegli anni gli studi di GIANCARLO ANDENNA : *Le clarisse del Novarese* in «AFH» LXVII (1974), pp. 185 - 267; IDEM, *Il monachesimo cluniacense femminile nella Provincia Lombardia dei secc. XI - XII*, in *Cluny in Lombardia*. Atti del Convegno celebrativo del IX centenario della fondazione del Priorato Cluniacense di Pontida (22 - 25 aprile 1977), Cesena 1979, pp. 331 - 381; G. ZARRI, *I monasteri femminili benedettini nella diocesi di Bologna (secc. XIII - XVII)* in «Ravennatensia» 9 (1981), pp. 333 - 371.

<sup>16</sup> Tra i molti contributi si segnalano: C. GENNARO, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa» 25 (1989), pp. 259 - 284; A. BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara d' Assisi*. Atti del XX Convegno della Società internazionale di Studi Francescani, (Assisi 15 - 17 ottobre 1992), Spoleto 1993, pp. 59 - 106; M. P. ALBERZONI, *L'Ordine di S. Damiano in Lombardia* in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49 (1995), pp. 1 - 42; L. PELLEGRINI, *Le pauperes dominae nel contesto dei movimenti religiosi femminili italiani del secolo XIII*, in *Chiara e il Secondo Ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*. Atti del Convegno di Studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di S. Chiara, a cura di G. ANDENNA - B. VETERE (Nardò, 12 - 13 novembre 1993), Galatina 1997.

lunga durata del monachesimo: tra i quali la necessità di possedere una dote all'ingresso nel monastero e la sottomissione alla clausura, inserendoli nel quadro delle più vivaci e spesso più libere esperienze religiose che le donne conducevano fuori del chiostro. Egli ha messo in rilievo soprattutto come sia la nobiltà sia gli strati più alti della società urbana preferissero dotare dignitosamente una o al massimo due figlie, in modo da poter instaurare legami con famiglie molto potenti e destinare le altre alla vita claustrale. Quest'ultima, infatti, imponeva pur sempre una dote più modesta e rappresentava, per tutte le donne, una valida sistemazione in una società in cui non potevano vivere autonomamente, per quelle illegittime o afflitte da invalidità addirittura l' unica possibilità di sopravvivenza. In altri casi le famiglie di origine non potevano permettersi neppure questa dote, che era divenuta nel corso del tempo obbligatoria, per cui si ebbe un duplice fenomeno tra XII e XIII secolo: la caratterizzazione fortemente aristocratica delle comunità femminili che perdurò per tutto il medioevo, alla quale non sfuggirono neanche gli Ordini fondati su criteri di riforma spirituale né gli ordini mendicanti, e la ricerca per molte *mulieres religiosae* di una valida alternativa al chiostro.

La comparsa nei monasteri di muri, grate davanti al confessionale, chiavi e porte sbarrate avvenne, invece, perché la gerarchia ecclesiastica avvertì il bisogno di proteggere le monache dai pericoli del mondo e al contempo da quella che era considerata la loro naturale vulnerabilità. Le monache, che alcuni secoli prima avrebbero potuto facilmente compiere delle uscite o intraprendere un breve

viaggio, furono rinchiuso definitivamente nei monasteri quando nel 1298 Bonifacio VIII promulgò la costituzione *Periculoso*, ovvero la legge universale e perpetua della clausura. Essa non mancò di suscitare notevole resistenza nelle religiose e nella popolazione laica, che non sempre i vescovi riuscirono a fronteggiare in modo efficace. Fu questo uno dei motivi per cui alla fine del XIII e per tutto il XIV secolo le istituzioni monastiche femminili sembrarono mostrare segni d'invecchiamento, non solo in confronto al secolo precedente, in cui si erano avute numerose nuove fondazioni, ma soprattutto in confronto alle più vive esperienze della religiosità femminile che fiorivano in quel periodo<sup>17</sup>.

Con il saggio di Gabriella Zarri, scritto alla fine degli anni Ottanta, si ha una vera e propria sintesi dei nuovi orientamenti della ricerca relativa ai monasteri femminili che, in connessione con gli studi riguardanti la «religione civica», hanno messo in evidenza in questi ultimi tempi anche la funzione simbolica di queste istituzioni, considerate una vera e propria protezione della città e hanno nello stesso tempo approfondito la loro connotazione cittadina. Tale connotazione non derivava soltanto dall'ubicazione nei contesti urbani, ma dalla stretta rete di rapporti che le comunità intrattenevano con le varie forze sociali, le realtà istituzionali e politiche presenti nel contesto urbano.

Alla dimensione cittadina sono riconducibili anche le stesse situazioni di disordine che spesso si verificavano: le fanciulle, entrate in monastero, non

---

<sup>17</sup>J. LECLERCQ, *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 61 - 99.

rompevano i rapporti con le famiglie di origine e, non concependo la clausura come una limitazione ai forti legami parentali, potevano quasi sempre ricevere frequenti visite nel chiostro e far ospitare nobildonne laiche per più o meno lunghi periodi o vedove consanguinee in momenti di difficoltà; esse davano vita ad interi nuclei familiari che si conservavano anche all' interno dei monasteri, vivevano in appartamenti privati e rendevano sempre più rari i momenti di vita comunitaria, ridotti ad un certo punto alle sole cerimonie di carattere pubblico. Ciò provocò spesso una serie di degenerazioni e di rilassatezze dei costumi, davanti alle quali non solo le famiglie ma le stesse comunità cittadine non rimasero indifferenti. Numerosi interventi di riforma sfociarono in Italia centro - settentrionale, dal XV secolo, nella creazione di magistrature cittadine che avevano il compito di controllare la disciplina dei conventi e l' amministrazione dei beni monastici, e in alcuni casi di promuovere l'Osservanza regolare<sup>18</sup>.

Con questi presupposti la città è diventata in molte ricerche l'ambito preferito dalle indagini sulle istituzioni femminili. Ciò ha prodotto in tempi più recenti studi significativi dal punto di vista sociale, in genere collocati cronologicamente a cavallo tra tarda età medievale ed età moderna: sono da citare senz'altro quello di Annamaria Facchiano ed Elisa Novi Chavarria per Napoli, e quello ad ampio raggio di Anthony Molho per Firenze. Quest'ultimo, utilizzando il *Mons dotalis* della città toscana, è riuscito a stabilire che le donne, entrate in monastero tra XV e XVI secolo, provenivano maggiormente dalla città piuttosto che dal contado ed

---

<sup>18</sup>G. ZARRI, *Monasteri femminili e città (secc. XV - XVIII)* in *La Chiesa e il potere politico dal Medio Evo all'Età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI E G. MICCOLI, in *Storia d' Italia*, Annali 9, pp. 359 - 429.

erano per la maggior parte figlie illegittime, discendenti da famiglie urbane abbienti<sup>19</sup>.

Gli stretti legami tra monasteri femminili e dinamiche politiche e sociali cittadine sono stati indagati invece da Letizia Arcangeli in una città come Parma. La studiosa ha messo in luce le molteplici motivazioni che erano alla base dell'adesione all'Osservanza delle comunità femminili tra Quattro e Cinquecento: scontri tra gruppi sociali sia all'interno sia all'esterno del convento, conflitti giurisdizionali del monastero col vescovo e tentativi di ripristinare l'ordine pubblico attuati dal principe. Tali riforme condussero tutte all'abolizione dell'abbaziato a vita, chiudendo l'era delle badesse perpetue che, aiutate dalla famiglia, governavano la comunità e disponevano dei ricchi patrimoni del monastero nonché dei diritti di collazione e di conferma di molti benefici, non di rado consistenti in rettorati di parrocchie<sup>20</sup>.

I notevoli progressi compiuti nello studio delle istituzioni monastiche femminili, che qui si sono voluti richiamare, sono ancora lontani, però, dall'offrire visioni globali<sup>21</sup>. Per far fronte a ciò si è promossa recentemente la pubblicazione di volumi collettivi, che, pur avendo il vantaggio di rendere visibili

---

<sup>19</sup> A. FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII - XVI)*, Altavilla Silentina 1992; E. NOVI CHAVARRIA, *Nobiltà di seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna* in «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2 (1993), pp. 84 - 111; A. MOLHO, «*Tamquam vere mortua*». *Le professioni religiose femminili nel tardo medioevo*, in «Società e storia» 12 (1989), pp. 1 - 44.

<sup>20</sup> L. ARCANGELI, *Ragioni politiche della Disciplina monastica. Il caso di Parma tra Quattro e Cinquecento* in *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma 1996, pp. 165 - 187; v. anche le considerazioni in proposito di G. ZARRI, *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in *De Monialibus*, pp. 647 - 652.

<sup>21</sup> Il lavoro di JO ANN KAY MC NAMARA, *Sisters in arms. Catholic Nuns through two Millennia*, Cambridge, Massachussetts, London 1996, pur tracciando una storia generale del monachesimo femminile non si sottrae alla tendenza di considerarlo un campo separato dalla storia tradizionale.

i diversi approcci metodologici adottati in questo tipo di ricerche, secondo alcune accentuano il carattere disomogeneo<sup>22</sup>. Eppure, proprio in uno dei recenti volumi di questo tipo, è comparso un saggio di Giulia Barone che propone una serie di preziosi spunti su come è possibile oggi fare storia del monachesimo femminile: utilizzando, pur con le dovute cautele, una lettura a tappeto di tutte le fonti perché : «La citazione di una fondazione può nascondersi ovunque: in una clausola testamentaria, tra i confinanti di un contratto di vendita, nelle pieghe di una narrazione cronachistica»; rassegnandosi a fare storia in modo tradizionale, anche se questo spesso può condurre a rinunciare ad indagare la cultura e la mentalità, perché troppo poche sono le opere scritte da monache o prodotte per altre monache; studiando le istituzioni dal punto di vista patrimoniale, perché finora, questo settore, sebbene discretamente documentato, non è stato oggetto di studi di rilievo<sup>23</sup>.

Un altro limite: questa ricca panoramica di studi non ha compreso finora ricerche sistematiche relative all'Italia meridionale: Daniel Bornstein infatti, nel compiere un bilancio sugli studi riguardanti la religiosità femminile, ha constatato nel Sud della penisola un sorprendente silenzio. Ciò è da imputare innanzitutto alla scarsità della documentazione: la graduale perdita avvenuta nel corso del tempo delle fonti riguardanti l' epoca medievale, sebbene verificatasi in tutto il

---

<sup>22</sup> R. RUSCONI, *Modelli di santità e religiosità femminile in età medievale. Discussione su alcuni libri recenti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 1995, pp. 516 - 517.

<sup>23</sup> G. BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia dall' Alto Medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del «Centro di Studi Farfensia», cura di G. ZARRI (Santa Vittoria in Matenano, 21 - 24 settembre 1995) San Pietro in Cariano (Verona) 1997, pp. 1 - 15.



territorio italiano, ha creato al Sud vuoti incolmabili; ad essa sono da aggiungere indirizzi di ricerca che certamente non hanno incoraggiato indagini di questo tipo. Quindi, se si escludono alcuni saggi pubblicati negli anni Ottanta e dedicati ai monasteri femminili fiorentini e a quelli benedettini in Puglia, nonché qualche recente contributo, come quello già ricordato sul Francescanesimo femminile nel Salento, si comprende come il lavoro in questo campo sia tutto da fare, cominciando soprattutto da uno scandaglio attento della documentazione esistente<sup>24</sup>.

E' proprio questo il duplice obiettivo del presente studio, finalizzato, per prima cosa, alla ricomposizione dell' intero archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano giacché l'ente ha conservato fino al momento della sua soppressione, avvenuta nel 1809, una consistente documentazione di epoca medievale, andata in parte distrutta durante gli eventi bellici del 1943, ma che è stato possibile ricostruire nella sua integrità grazie alle trascrizioni e ai registri, che archivisti, notai ed eruditi ne hanno fatto nel corso del tempo. Poi, sulla base di queste testimonianze, si è potuto procedere alla ricostruzione delle vicende della comunità monastica nei secoli XIV e XV, quando appare profondamente inserita nella complessa dinamica politica, sociale e religiosa della Napoli bassomedievale.

---

<sup>24</sup> D. BORNSTEIN, *Donne e religione nell' Italia tardomedievale* in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, pp. 237 - 261; A. BILLI, *I monasteri femminili fiorentini*, in «Benedictina» 39 (1989), pp. 305 - 328; P. DE LEO, *Mezzogiorno medievale. Istituzioni, società, mentalità*, Soveria Mannelli 1984, pp. 17 - 65.

## Capitolo II

### LA DOCUMENTAZIONE

#### **1. Lo smembramento dell'archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano**

I monasteri di una qualche importanza del Basso Medioevo sono inseriti in un sistema di relazioni con le istituzioni laiche ed ecclesiastiche estremamente complesso e, di conseguenza, presentano una tradizione documentaria fortemente intrecciata a quella della Sede Apostolica, delle sedi centrali degli Ordini, di altri monasteri, dei vescovi e delle autorità laiche. Alle difficoltà causate da questa complessa situazione si aggiungono quelle prodotte dagli smembramenti, dagli spostamenti, dagli accorpamenti a cui è stata soggetta nel corso del tempo tale tipo di documentazione. In quest'ottica le soppressioni degli Ordini religiosi del XIX secolo sono da interpretare in un duplice modo: se da un lato hanno accumulato ingenti patrimoni documentari negli Archivi di Stato, dall'altro spesso sono state esse stesse causa di nuove dispersioni<sup>25</sup>.

I fondi pergamenei degli archivi monastici dell'Italia meridionale rappresentano, in questo senso, un esempio eclatante: già decimati dai continui spostamenti che avvennero prima del versamento nel Grande Archivio di Napoli, andarono completamente distrutti durante il conflitto bellico del 1943. Quindi,

---

<sup>25</sup>P. CAMMAROSANO, *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1991, pp. 239 - 249; sulla dispersione documentaria che accomuna le sedi degli ordini mendicanti v. L. PELLEGRINI, *Abruzzo medievale. Un itinerario storico attraverso la documentazione*, Salerno 1988, pp. 53 - 55.

per ricostruire la storia della documentazione del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, soppresso nel 1808, si deve partire proprio dai primi decenni del XIX secolo. Solo così si potranno ripercorrere le varie strade che questo archivio ha compiuto all'indomani delle soppressioni<sup>26</sup>.

Durante il decennio francese furono soppressi più di 1100 monasteri del Regno di Napoli. L'opera di soppressione interessò dapprima, con la legge del 13 febbraio 1807, i conventi appartenenti agli Ordini di S. Benedetto e di S. Bernardo, in seguito raggiunse anche quelli degli ordini mendicanti, per i quali furono emanati particolari decreti tra il marzo del 1807 e il gennaio del 1808<sup>27</sup>. Proprio in quella circostanza avvenne la soppressione del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, precisamente il 12 gennaio del 1808, insieme con quella di altri undici monasteri femminili considerati tra i più ricchi della capitale, tra i quali quelli domenicani della Sapienza e di S. Caterina da Siena <sup>28</sup>. Il 20 maggio

---

<sup>26</sup>Il diplomatico, che contava 47470 pergamene, ora ne contiene 11370. Quest' ultima cifra comprende anche i versamenti posteriori al 1943: J. MAZZOLENI, *Le fonti documentarie e bibliografiche dal secolo X al secolo XX conservate presso L' Archivio di Stato di Napoli*, Napoli 1978, I, pp. 1 - 8 e *Guida Generale degli Archivi di Stato Italiani. Napoli*, Ministero, Ufficio Centrale per i beni archivistici, 3, Roma 1986, p. 17. Per le pergamene di età medievale v. BUONAGURO C. - DONSI GENTILE I., *I fondi di interesse medievistico dell'Archivio di Stato di Napoli*, Salerno 1999 (Iter Campanum, 9), pp. 15 - 17.

<sup>27</sup> P. VILLANI, *Un aspetto dell'eversione della feudalità nel Regno di Napoli: la soppressione delle corporazioni religiose e la vendita dei beni dello Stato*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 44 (1957), fasc. II, III, pp. 509 - 510. Sulle soppressioni napoleoniche cf.: C. A. NASELLI, *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano 1808 - 1814 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 52)* Roma 1986 che si rifà largamente a J. RAMBAUD, *L'église de Naples sous la domination napoléonienne*, in «Revue d' Histoire écclesiastique» 9 (1908), pp. 294 - 312. Sulle varie leggi di soppressione: M. MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli (1806 - 1815)* in «Campania sacra» 4 (1973), pp. 1 - 144; fornisce molti dati sui monasteri soppressi del Regno di Napoli P. VILLANI, *La vendita dei beni dello Stato nel Regno di Napoli (1806 - 1815)*, Milano 1964.

<sup>28</sup> F. STRAZZULLO, *Situazione dei monasteri soppressi a Napoli dopo il concordato del 1818*, in «Napoli Nobilissima» 12 (1973), fasc. V, pp. 237 - 238; 13 (1974) fasc. I, pp. 34 - 36, fasc. II, pp. 64 - 69: scorrendo l'appendice dal titolo *Stato generale dei monasteri soppressi con la descrizione di quei locali che sono ancora disponibili e sotto l'ispezione della cassa di ammortizzazione*, tratta dal fondo Patrimonio Ecclesiastico dell'Archivio di Stato di Napoli, si notano, tra le corporazioni religiose sopresse nel 1808, alcune delle comunità femminili nate nel Medioevo quali: S. Croce di Lucca, S. Chiara, S.

dello stesso anno subirono identico destino le restanti comunità domenicane femminili: quelle del Divino Amore, di S. Giovanni Battista, di Betlem e di S. Maria Maddalena delle Spagnole<sup>29</sup>.

Quando nel 1818 si decise di riaprire alcuni monasteri femminili, preferendo «quel monistero che ha dato prova di più specchiata osservanza (sebbene tutti meritano lode, chi maggiore e chi sufficiente) e che sia d'ampiezza capace a contenere un buon numero d'individui» - come si legge in una *memoria* scritta dal cardinale Luigi Ruffo di Scilla, vescovo di Napoli, indirizzata al governo borbonico -, il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano non fu ritenuto in possesso di questi requisiti. Tra i monasteri femminili domenicani di cui si richiese l'apertura ci furono, infatti, solo quelli del Divino Amore e di S. Giovanni Battista<sup>30</sup>.

A questo punto il contenuto dell' archivio, al pari di quello di ogni altro monastero, fu affidato all' *iter* burocratico con il quale si attuarono le leggi di soppressione: gli incaricati concentrarono tutto il materiale più prezioso in un'unica sala e compilarono sette inventari: per gli arredi sacri e per gli oggetti preziosi, per le derrate, per i documenti e i registri, oltre ovviamente a quelli per i libri e i codici posseduti dalla comunità. In genere, però, questi inventari, che pure sono tuttora preziosi strumenti per ricostruire il patrimonio di beni mobili e

---

Maria Donna Romita, S. Maria Donna Regina, S. Girolamo, S. Gregorio Armeno, SS. Marcellino e Festo, S. Patrizia, S. Potito, e quella dei SS. Pietro e Sebastiano.

<sup>29</sup> G. CIOFFARI - M. MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, Napoli - Bari 1993, III, p. 477.

<sup>30</sup> Il documento, datato il 16 novembre 1818, è stata pubblicato da STRAZZULLO, *Situazione dei monasteri soppressi a Napoli*, in «Napoli Nobilissima»<sup>12</sup> (1973), fasc. V, p. 234. Sul patrimonio che il monastero deteneva al momento della soppressione: ASN, Patrimonio Ecclesiastico, 565 (*Stato presente delle rendite e pesi del monistero di S. Sebastiano*).

immobili degli enti religiosi, forniscono solo vaghe notizie sulla documentazione, in quanto il governo non era particolarmente interessato a questo genere di informazione<sup>31</sup>.

Nel Regno di Napoli tutto il materiale degli archivi dei monasteri soppressi fu depositato, in verità ammassato alla meglio, negli uffici dei ricevitori demaniali e poi nel refettorio del convento di S. Domenico Maggiore, nell' attesa di versarlo nell'Archivio di Stato di Napoli, che non era stato ancora istituito<sup>32</sup>. Fu allora che andarono disperse numerose preziose testimonianze della vita di queste comunità religiose, come ci ricorda Bartolomeo Capasso: «Ma col dolore bisogna dirlo o nel portarsi colà o nello stesso luogo buona parte di questi documenti e forse la migliore scomparve. Poco male, quando per ventura capitavano tra le mani di qualche amatore di questi studii, come il Fusco, l'Arditi, il Tafuri ed altri, ma disgraziatamente per lo più sperperati e dati al ligatore o al pizzicagnolo andarono perduti con grave danno della nostra storia».<sup>33</sup> Proprio in quelle circostanze avvenne uno smembramento dell'archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano: una parte delle pergamene furono acquistate da due eruditi napoletani, Salvatore e Giuseppe Maria Fusco, mentre il resto dei documenti originali e i volumi furono depositati nel 1826 nel Grande Archivio di Napoli. Purtroppo solo i volumi sono tuttora conservati nel fondo Monasteri Soppressi,

---

<sup>31</sup> MIELE, *Ricerche sulla soppressione dei religiosi*, p. 57.

<sup>32</sup>Lo spostamento degli archivi appartenenti agli enti religiosi soppressi, avvenuto prima del versamento nell'Archivio di Stato di Napoli, è stato descritto da F. TRINCHERA, *Degli archivii napoletani*, Archivio di Stato, Napoli 1995, rist. dell'edizione del 1872, pp. 555 - 556 e da B. CAPASSO, *Gli Archivi e gli studi paleografici e diplomatici fino al 1818*, Napoli 1885, pp. 73 - 74.

<sup>33</sup> Ivi, p. 74.

dato che le pergamene, custodite nel Diplomatico, andarono completamente distrutte nel 1943, insieme ai registri angioini e a gran parte della documentazione aragonese, nell'incendio di Villa Montesano, presso S. Paolo Belsito (in provincia di Napoli)<sup>34</sup>.

Lo smembramento dell' archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano è un episodio di un fenomeno più vasto, che non interessò solo l' Italia meridionale, ma anche gli altri paesi in cui sono avvenute le soppressioni degli Ordini religiosi. Esso non fu sempre dannoso, perché in alcuni casi, come anche nel nostro, ha permesso la conservazione di nuclei variamente consistenti di documenti estrapolati da archivi che successivamente sono andati distrutti. Ciò che invece ha creato un vuoto nella documentazione del nostro monastero e ha inferto un duro colpo a tutta la documentazione di epoca medievale del Regno di Napoli è stato il già citato evento bellico del 1943. Dell' archivio monastico non sarebbe rimasto quasi nulla se alcuni archivisti non l'avessero riordinato nel corso dei secoli, se notai ed eruditi non avessero trascritto, con modalità e in tempi diversi, i numerosi documenti dei quali esso era ricco e se un vivo interesse erudito non avesse spinto i Fusco ad acquistare un consistente numero di pergamene. Solo grazie a queste circostanze abbiamo potuto ricostruire l'intero diplomatico dei SS. Pietro e Sebastiano, riuscendo a determinarne la consistenza

---

<sup>34</sup>Sulle vicende belliche che riguardarono i documenti dell' Archivio di Stato di Napoli: E. GENCARELLI, *Gli archivi italiani durante la seconda guerra mondiale*, Roma, 1979, pp. 39 - 40; 192 - 194; 210 - 215; R. FILANGIERI, *L' Archivio di Stato di Napoli durante la seconda guerra mondiale*, a cura di S. PALMIERI, Napoli 1996; S. PALMIERI, *Archivio di Stato di Napoli: distruzioni durante la seconda guerra mondiale e successiva ricostruzione* in «Archivum», 43 (1996), pp. 239 - 53.

per l'epoca medievale, dopo aver conferito un ordinamento cronologico sia agli atti originali superstiti sia a quelli traditi da fonti manoscritte posteriori. Queste ultime consistono essenzialmente in trascrizioni e regesti, emersi dallo spoglio dei numerosi volumi del fondo Monasteri Soppressi dell'Archivio di Stato di Napoli e i manoscritti della biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria.

Fortunatamente furono molti gli eruditi napoletani che, vissuti tra il XVI e il XIX secolo, trassero dai vari archivi cittadini una grande mole di documentazione di epoca medievale. Erano spinti spesso da motivi puramente contingenti, come quello di cercare prove per risolvere liti giurisdizionali, ma a volte svolgevano questa attività per compilare genealogie, storie di famiglie, di chiese o di conventi: opere che poi non sempre venivano alla luce. Infatti solo di pochi di questi eruditi, come Gian Battista Bolvito, Pietro Vincenti, Carlo de Lellis, Camillo Tutini, si conoscono gli scritti, mentre, di altri, più numerosi, sono rimaste solo anonime trascrizioni nonché appunti, disseminati in svariati codici e manoscritti. Dopo l'Unità d'Italia, alcuni archivisti napoletani, tra i quali sicuramente sono da citare Giuseppe del Giudice e Camillo Minieri - Riccio, seguendo il loro esempio, ma con una metodologia più attenta, pubblicarono numerosi documenti. In questo clima culturale nacquero le due edizioni fondamentali per la documentazione napoletana dall' VIII al XII secolo: i *Regii neapolitani archivi monumenta* negli anni 1845 - 61, cui seguirono i *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentiam* di Bartolomeo Capasso. Fu soprattutto quest'ultimo a sottolineare l'importanza degli archivi monastici della

città per la storia napoletana. Tra essi riteneva uno dei più antichi e dei più ricchi proprio quello del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, del quale pubblicò nella stessa opera la documentazione più antica. Egli dimostrò, inoltre, l'estrema utilità delle testimonianze riportate dalla tradizione erudita, servendosene largamente per i suoi studi, riguardanti il Ducato napoletano e l'antica topografia della città<sup>35</sup>.

La strada del recupero delle testimonianze medievali attraverso la tradizione erudita, non agevole perché presuppone un lavoro di repertoriatura, di confronto tra le varie testimonianze, di individuazione di eventuali falsi, oggi è ancora poco percorsa dagli studiosi. E' stata molto utile, per esempio, nella ricostruzione dei Registri Angioini. Già dal 1944, oltre a recuperare le trascrizioni e i sunti di questi registri attraverso le fonti bibliografiche, oltre a ricercare negli archivi dei destinatari, italiani e stranieri, gli atti originali, si volse a questo scopo uno sguardo al passato. Si esaminarono infatti tutte le scritture d' Archivio in cui gli atti erano stati riportati, e si pensò di utilizzare le trascrizioni di interi registri, gli indici, i repertori su di essi compilati dagli eruditi napoletani nei secoli precedenti<sup>36</sup>. Fortunatamente le scritture della cancelleria angioina e aragonese erano state studiate sistematicamente dalla metà del XVI secolo, quando, all'indomani del loro trasferimento in Castelcapuano, erano state ordinate e messe

---

<sup>35</sup> *Regii neapolitani archivi monumenta*, Napoli 1845 - 1861; B. CAPASSO, *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentiam*, Napoli 1881, II/1, pp. 3 - 16. Su Bartolomeo Capasso è da consultare il fascicolo di «Napoli Nobilissima», IX, 3, (1900) interamente dedicato alla sua commemorazione; R. FILANGIERI, *Archivisti italiani: Bartolomeo Capasso* in «Notizie degli Archivi di Stato» II, 2 (1942), pp. 3 - 12; *sub voce* in DBI, 18 (1975), pp. 391 - 394; A. RUSSI, *Bartolomeo Capasso, Benedetto Croce e la storiografia sul Mezzogiorno* in «Studi storici meridionali» XV, 1/2 (1995), pp. 69 - 98.

<sup>36</sup> *Storia della ricostruzione della cancelleria angioina*, a cura di J. MAZZOLENI, 37 (1265 - 1434), Napoli 1987 (Testi e documenti di Storia Napoletana pubblicati dall' Accademia Pontaniana, s. XXXVII), pp. 12 - 30



a disposizione degli studiosi. Così, alla fine dello stesso secolo Gian Battista Bolvito, in quello successivo Filiberto Campanile, Carlo de Lellis, Pietro Vincenti, Sigismondo Sicola, nel XVII Onofrio Sicola e Michelangelo Chiarito, ne avevano tratto notamenti e repertori, non di rado dotati di indici<sup>37</sup>. Ovviamente alcuni di essi si interessarono anche agli archivi monastici: non a caso lo stesso Carlo de Lellis e Michelangelo Chiarito ci hanno tramandato, il primo, un importante *Notamento* di tutte le scritture esistenti nell' archivio di S. Sebastiano, il secondo la copia di un *Catasto* del monastero di S. Pietro a Castello. Grazie a Camillo Tutini, che pure trascrisse numerosi atti dall' Archivio della Zecca, possediamo un elenco di documenti contenuti in un antico *Catasto* di S. Sebastiano perduto.

Cosa sono e cosa rappresentano queste opere per la conoscenza della documentazione del monastero, si dirà in seguito; ora basterà affermare che, quando si considera il panorama documentario medievale della città di Napoli, non si può solo constatare la mancanza di edizioni critiche secondo criteri moderni, ma anche quella di opere di repertoriazione sistematica di documenti medievali trãditi dagli eruditi dei secoli successivi. Questi sono gli unici strumenti che in futuro potranno quantificare e far utilizzare a pieno l'enorme patrimonio di testimonianze che vi sono contenute <sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> R. FILANGIERI DI CANDIDA, *Notamenti e repertori delle Cancellerie Napoletane compilati da Carlo de Lellis e da altri eruditi dei secoli XVI e XVII*, Napoli 1927, in particolare le pp. 3 - 5; P. F. PALUMBO, *Medioevo meridionale. Fonti e letteratura storica dalle invasioni alla fine del periodo aragonese*, Roma 1978, pp. 262 - 265; *Storia della ricostruzione della cancelleria angioina*, pp. 7 - 11.

<sup>38</sup> Qualche passo in questa direzione è stato compiuto da: A. AMBROSIO, *L'erudizione storica a Napoli nel Seicento. I manoscritti di interesse medievistico del Fondo Brancacciano della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Salerno 1996 (Iter Campanum, 2) e da C. CARFORA, *L'erudizione storica a Capua. I manoscritti di interesse medievistico del Museo Campano di Capua*, Salerno 1998, (Iter Campanum, 5).

## 2. Le fonti per la storia del monastero

### 2.1 : Le pergamene e i manoscritti conservati presso la Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria

Le pergamene del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano costituiscono attualmente il nucleo più consistente del fondo pergameneo della biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria<sup>39</sup>. Esse sono collocate nelle seguenti cartelle contrassegnate dai nomi di alcune delle comunità che, nel corso del tempo, hanno depositato la loro documentazione nell' archivio monastico: 9 BB III (S. Salvatore *in insula maris*), 9 CC I (S. Pietro a Castello), 9 CC II ( S. Sebastiano), 9 CC III (S. Sebastiano), 9 CC IV (S. Sebastiano), 9 CC V (S. Pietro a Castello e S. Sebastiano). I 201 documenti che vanno dal 991 al 1806 sono così distribuiti nel tempo: 1 del X secolo, 6 dell' XI, 6 del XII, 7 del XIII, 34 del XIV, 76 del XV, 36 del XVI, 27 del XVII, 4 del XVIII, 4 del XIX<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> Sono indispensabili a questo riguardo: *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria*, I, a cura di J. MAZZOLENI, Napoli 1961, pp. 1 - 19 e S. PALMIERI, *Le pergamene della società napoletana di Storia Patria. Inventario*, Napoli 1999 (Cataloghi e inventari, I). Si vedano anche B. CAPASSO, *Acquisto di manoscritti e pergamene* in «ASP» 7 (1882), pp. 803 - 804; IDEM, *Dono di pergamene* in «ASP» 15 (1890), p. 844; G. PALADINO, *Notizia di documenti donati alla Società*, in «ASP» 39 (1914), pp. 596 - 601; S. PALMIERI, *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria. Nuovi ritrovamenti* in «ASP» 103 (1985), pp. 39 - 60.

<sup>40</sup> Nell' inventario si riporta come estremo cronologico finale della documentazione quello di una supplica dell' 8 agosto 1815 (pergamena 9CCIV 26). In verità nel 1815 il monastero era già stato soppresso. La supplica risale, invece a nostro avviso, al 1805. Essa riguarda la richiesta di un permesso per celebrare la messa di Natale a mezzanotte, che la S. Sede era solita rinnovare ogni tre anni. Tale permesso veniva concesso e rinnovato dalla S. Sede ogni tre anni, poiché è presente la supplica del 1802 (9 CC IV 23) si può affermare che quella di cui stiamo parlando sia stata formulata nel 1805. Infine, tra le pergamene di età medievale ci sono 12 copie semplici e autenticate risalenti ai secoli XIV - XVIII.

Questi documenti erano stati acquistati dalla stessa Società presso gli eredi di Salvatore e Giuseppe Maria Fusco, che li avevano conservati fino al 1882 nella ricca biblioteca di famiglia. Dei due, padre e figlio, fu soprattutto Salvatore Fusco ad avere un interesse vivace per la ricerca archivistica. Infatti Giuseppe Maria è ricordato soprattutto per l'appassionato studio che seppe dedicare alla numismatica, tanto da continuare a conservare gelosamente una raccolta di monete medievali, ereditata dal padre. Salvatore, invece, nonostante le numerose e impegnative cariche ufficiali che ricoprì, riuscì a trovare il tempo necessario per frequentare grandi archivi monastici, come quello della SS. Trinità di Cava, dell'abbazia di Montecassino e di S. Biagio in Aversa. Nel grande Archivio di Napoli consultò soprattutto la documentazione d'epoca angioina e aragonese, compilando numerosi *Reassunti* dei registri angioini, e trattò la spinosa problematica del loro ordinamento in un'opera dal titolo *Intorno alla tenuta e forma de' registri*. Purtroppo il frutto delle sue ricerche è rimasto del tutto inedito, conservato in manoscritti che sono oggi presso la Biblioteca Nazionale di Napoli<sup>41</sup>. Il suo interesse erudito per la storia cittadina lo spinse ad acquistare personalmente moltissimi documenti destinati altrimenti ad una sicura

---

<sup>41</sup> B. CAPASSO, *Giuseppe Maria Fusco*, in «ASPEN», 3 (1878), p. 843 - 846; sui due eruditi si veda *Onori funebri renduti alla memoria di Salvatore e Giovan Vincenzo Fusco*, Napoli 1849, nel quale il contributo più ricco di particolari sull'attività erudita è P. BALZANO, *Della vita e delle opere di Salvatore e Giovan Vincenzo Fusco*, pp. 153 - 306. Salvatore Fusco fu nominato nel 1799 governatore delle città di S. Angelo di Lombardi, Nusco, Lioni, Andreatta e Carbonara, poi amministratore generale degli ospedali militari, nel 1813 vicesegretario della Corte d'Appello di Napoli, nel 1837 segretario del Consiglio delle prede marittime e dei naufragi della Gran Corte Civile di Napoli e, infine, nel 1845 cancelliere di quest'ultima. L. PORTANOVA, *Della vita di Salvatore Fusco*, in *Onori funebri*, p. 32; BALZANO, *Della vita e delle opere*, p. 200; S. PALMIERI, *L'Archivio della Regia Zecca. Formazione, perdite documentarie e ricostruzione*, in *L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque international (Rome - Naples, 7 - 11 novembre 1995), Roma 1998 (Nuovi Studi Storici, 45), pp. 429 - 430.

dispersione. Balzano nel 1949, in occasione della sua morte, ricordò un acquisto di più di 1000 documenti, la maggior parte quindi delle 1400 pergamene, delle quali venne in possesso, in seguito, la Società Napoletana di Storia Patria<sup>42</sup>.

Entrambi i Fusco, però, una volta venuti in possesso dei documenti, non si limitarono solo a conservarli, ma, utilizzandoli per i loro studi, raccolsero notizie sui monasteri da cui provenivano e sulla documentazione stessa. Basti pensare che lo stesso Salvatore Fusco compilò un *Reassunto dell'archivio di S. Sebastiano*, di cui conosciamo solo l'esistenza, e che Giuseppe Maria utilizzò largamente i documenti del monastero in una sua opera a stampa<sup>43</sup>. Di questa intensa attività di entrambi gli eruditi c'è oggi ricca testimonianza nella *Raccolta Fusco*, pervenuta nel 1924 alla Biblioteca Nazionale di Napoli dalla Biblioteca di S. Martino. In essa, costituita da 57 buste contenenti manoscritti, fascicoli e carte sciolte, troviamo disordinate notizie relative alla fondazione e alle vicende del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, tratte in gran parte dai volumi dei *Monasteri Soppressi* e dalle pergamene, e molte trascrizioni dei documenti<sup>44</sup>.

Grazie agli appunti di questa *Raccolta* si è riusciti a sapere qualcosa in più sulle circostanze dell'acquisto. La sua data precisa non si conosce; tuttavia si può fissare, a nostro avviso, un termine *ante quem* in una descrizione della documentazione, compiuta quando ormai era mutila della parte acquistata dai

---

<sup>42</sup> CAPASSO, *Acquisto di manoscritti e pergamene*, pp. 803 - 804; BALZANO, *Della vita e delle opere*, p. 200

<sup>43</sup> BALZANO, *Della vita e delle opere*, p. 201; G. M. FUSCO, *Dell'argenteo imbusto al primo patrono san Gennaro da re Carlo II d' Angiò decretato, con una disquisizione intorno al Libro delle spese della casa dello stesso re*, Napoli 1861.

<sup>44</sup> Le notizie si trovano nel terzo fascicolo della Busta XXVIII e nel decimo della XXXVII. La *Raccolta* è stata inventariata da Jole Mazzoleni e Antonio Allocati nel 1965. L'inventario dattiloscritto è conservato presso la Sezione Manoscritti della Biblioteca Nazionale di Napoli.

Fusco. Si tratta di un rapporto che il professore di Paleografia in carica inviò, l'11 settembre 1832, al Vice Direttore Generale degli Archivi, in cui lo informò sullo stato della documentazione dell' «abolito monastero di S. Sebastiano»<sup>45</sup>. Da tale relazione, trascritta da uno dei Fusco dall'esemplare del Grande Archivio, si apprende che i documenti erano stati disposti in ordine cronologico e raccolti in 68 «mazzi», quindi si era compilato un elenco di essi, indicando anche la precedente segnatura di ognuno. Purtroppo di tale elenco sono stato trascritti soltanto gli estremi cronologici dei gruppi di «mazzi»:

mazzi 1 - 18 (dal 27 gennaio 912 al 22 maggio 1137),

mazzi 19 - 23 (dal 26 maggio 1137 al 20 gennaio 1186),

mazzi 24 - 29 (dal 2 luglio 1186 al 26 agosto 1262),

mazzi 30 - 42 (dal 5 marzo 1263 al 16 maggio 1348),

mazzi 43 - 57 (dal 9 agosto 1348 al 23 ottobre 1445),

mazzi 58 - 66 (dal 25 novembre 1447)<sup>46</sup>,

mazzo 67 (dal 4 luglio 1498 al 3 settembre 1506),

mazzo 68 (dal 28 dicembre 1512 al 7 luglio 1567).

Considerando che, seppure incompleta, questa rappresenta l'unica testimonianza della documentazione prima della distruzione del 1943 si possono fare una serie di riflessioni. Come si può notare, in essa non compare la documentazione dal XVII al XIX secolo, che probabilmente era già stata

---

<sup>45</sup> BNN, Raccolta Fusco, Busta XXV, III fascicolo (ff. IV e V non cartulati). La descrizione originale, che non è stata rinvenuta nel fondo Ministero dell' Interno dell' Archivio di Stato di Napoli -in cui è raccolta la documentazione dell' epoca riguardante il Grande Archivio-, probabilmente è andata distrutta.

<sup>46</sup>Manca l'estremo cronologico.

acquistata dagli eruditi. E' specificata, invece, la consistenza dei primi 18 mazzi che giungono fino al 1137: risultano formati da 180 documenti. Essi corrispondono effettivamente a quelli pubblicati da Bartolomeo Capasso nei *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentiam* e che erano disposti, prima della distruzione, nei primi IX tomi in cui erano stati raggruppati i documenti provenienti dai monasteri soppressi<sup>47</sup>. Da una platea del XVIII secolo, compilata da Gennaro Porcelli, *archivario* del monastero, si apprende però che i documenti che risalivano a prima del 1137 erano più del doppio<sup>48</sup>. Ciò ci permette di stabilire che una perdita di parte della documentazione era già avvenuta prima degli eventi bellici del 1943.

I documenti originali in possesso dei Fusco, risalenti a prima del 1137, invece sono solo cinque, di cui uno è andato in seguito disperso. In effetti essi vennero in possesso, dopo il 1832, solo di una piccola parte dei documenti dell' archivio monastico: quella che ritenevano la più preziosa e che, contemporaneamente, la stessa comunità nel corso dei secoli aveva tutelato con maggiore interesse. Ciò appare chiaro se si considera il tipo di documentazione pervenutaci : pochissimi sono gli atti privati, la maggior parte di essa è rappresentata dai privilegi reali o pontifici e dalle lettere e disposizioni inviate alla comunità da parte dei vertici dell' Ordine. Questa constatazione è confermata dalla citata platea di Porcelli. Egli regestò innanzitutto un grosso gruppo di documenti che era conservato in modo

---

<sup>47</sup> Nell' Archivio di Stato di Napoli le 32000 pergamene dei monasteri soppressi furono conservate in grossi volumi e disposte in ordine cronologico, senza tener conto della provenienza: J. MAZZOLENI, *Fonti per la storia delle chiese distrutte nell'incendio dell' Archivio di Stato di Napoli nel settembre 1943*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1 (1947) pp. 456 - 459.

<sup>48</sup>ASN, Mon. Sopp. 1393.

più sicuro: «nella cassetta grande di noce», tenuto separato dal resto delle carte<sup>49</sup>.  
Compiendo un confronto tra questi regesti e gli originali della biblioteca  
Napoletana di Storia Patria si è potuto verificare che le pergamene acquistate dai  
Fusco erano proprio quelle che erano state conservate con maggiore cura  
nell'archivio monastico.

La pubblicazione dell'intera documentazione Fusco fu intrapresa in forma di  
brevi regesti nel 1888 nell' «Archivio Storico per le province Napoletane». Essa  
però si interruppe nel 1893 e riguardò unicamente gli atti fino al 1265. Da allora  
le pergamene del monastero seguirono le vicissitudini dell'intero fondo della  
biblioteca, dapprima scomposto dagli eventi bellici del 1943, poi depositato  
ripetutamente nell' Archivio di Stato per essere riordinato, una prima volta nello  
stesso anno, nel 1958 e quindi negli anni Settanta. Solo nel 1992 è stato trasferito  
nuovamente nella biblioteca ed è stato oggetto di un'ulteriore revisione <sup>50</sup>.

Non sappiamo invece con certezza se l'archivio del monastero fosse dotato  
anche di codici o libri preziosi. Gli unici manoscritti che ci sono pervenuti, tutti  
divenuti in seguito di proprietà dei Fusco, sono comunque di natura  
documentaria. Essi sono un inventario della chiesa di S. Sebastiano (ms. XXVIII  
D. 4)<sup>51</sup>, un inventario della chiesa di S. Pietro a Castello (ms. XXIX E 23)<sup>52</sup>,

---

<sup>49</sup> Ivi, f. 3v.

<sup>50</sup> Per la pubblicazione dei documenti fino al 1265 cf.: B. CAPASSO - R. BEVERE - G. DE BLASIIIS - N. PARISIO, *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco ed ora acquisite dalla Società Napoletana di Storia Patria*, in «ASPN», 8 (1883), pp. 153 - 161, 332 - 338, 775 - 787; 12 (1887), pp. 156 - 164, 436 - 448, 705 - 709, 823 - 835; 13 (1888), 161 - 172; 14 (1889), pp. 144 - 158, 353 - 373, 758 - 772; 15 (1890), pp. 654 - 661; 16 (1891), pp. 665 - 671; 18 (1893), pp. 538 - 555.

<sup>51</sup> È un manoscritto omogeneo, pergameneo, composto dei seguenti fogli: I, II, III, 8, IV, V; dimensioni: 220 x 150 mm; scrittura: umanistica; decorazione: iniziali decorate e pagina ornata a cornice (f. 2r), due miniature: una raffigurante S. Sebastiano (f. 1v), l'altra S. Pietro (f. 8r); legatura: coeva, in pelle con assi

entrambi redatti dal notaio Ruggero Pappansogna nel 1423 e un repertorio di documenti, formato in gran parte di trascrizioni di privilegi del XV secolo, trascritti tra il XVI e il XVIII secolo (ms. XX C 4)<sup>53</sup>.

Di un ulteriore manoscritto esistente nell'archivio ci informa invece Gennaro Porcelli nel suo *Ristretto nuovo*: esso conteneva una *Cronaca de' i re di Napoli*, scritta dal notaio Dionisio di Sarno ed era conservato con grande cura, insieme ai due inventari delle chiese in una piccola cassa all' interno di quella più grande di noce, di cui abbiamo già parlato, che serviva a serbare gelosamente la memoria storica della comunità<sup>54</sup>.

## **2.2. La serie «SS. Pietro e Sebastiano» conservata presso l'Archivio di Stato di Napoli**

Il fondo Monasteri Soppressi, che si trova presso l'Archivio di Stato di Napoli, è composto di circa 7000 unità, provenienti da vari enti religiosi, quali monasteri, staurite e confraternite. Esse contengono per la maggior parte il materiale cartaceo delle comunità: volumi e atti patrimoniali, registri contabili, ai quali non

---

in cartone, borchie agli angoli dei piatti e frammento di tenone in metallo. Al centro di ogni piatto c'è uno stemma araldico.

<sup>52</sup> Anche questo è un manoscritto omogeneo, pergamenaceo; composto dei seguenti fogli: I, II, III, 12, IV; dimensioni: 220 x 150 mm; scrittura umanistica; decorazione simile a quella del manoscritto XXVIII D. 4; legatura: coeva, in pelle con assi in cartone, borchie agli angoli dei piatti e frammento di tenone in metallo. Al centro del piatto anteriore: miniatura raffigurante S. Pietro; al centro del piatto posteriore: miniatura raffigurante S. Paolo.

<sup>53</sup> È un manoscritto composito organizzato, cartaceo, composto dei seguenti fogli: 58, I, II, III, IV, V; dimensioni: 335 x 230 mm.; legatura: coeva, in pelle con assi in cartone e miniatura raffigurante S. Pietro sul piatto posteriore.

<sup>54</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 7r - 8v; Carlo de Lellis, in BSNP, XXVIII C 9, f. 629 lo descrive così: «Cronica scritta da notaio Dionisio di Sarno delli Re di Napoli fatta à modo di libretto con ciappa».



di rado si aggiungono numerose piante topografiche e documenti pergamenei. L'intero fondo era fornito originariamente di un inventario che seguiva l'ordine di versamento di ogni corporazione religiosa, senza rispettare alcun ordine cronologico. Solo dopo una revisione, compiuta da Jole Mazzoleni e portata a termine nel 1972, è stato dotato di un nuovo inventario, suddiviso in due parti, con alcuni indici onomastici, sia relativi agli enti religiosi, sia ai luoghi, redatto da Luigi Pescatore<sup>55</sup>.

I volumi provenienti dal monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, di formato e legature svariate, sono 179 e racchiudono documentazione dal XV al XIX secolo. Dalla presenza di alcuni volumi si comprende che si tratta dei resti di un tipico archivio monastico ben ordinato, non solo per la conservazione degli atti, ma anche per una ricorrente consultazione del materiale. Infatti si trovano vari indici, pandette o platee, che rappresentano tante chiavi di ricerca dell'intera serie. Il primo volume, il 1386, compilato nel 1714, porta il titolo di *Patrimonio del reale monastero di SS. Pietro e Sebastiano nel quale si contiene la sua origine privilegi e beni che possiede*. Il suo compilatore, Filippo de Aloisio, si propose di testimoniare «l'origine degli acquisti e quanto siano le rendite, che da stabili arrendamenti e debitori ogn'anno perviene», e scrisse una storia del monastero, in parte inesatta<sup>56</sup>. Di poco posteriore è il già citato volume 1393, un molto più interessante *Ristretto nuovo di tutti gli privilegj e concessioni regali, bolle de'*

---

<sup>55</sup> Per un quadro generale del fondo è ancora valido G. CONIGLIO, *Gli archivi dei monasteri soppressi napoletani nell' Archivio di Stato di Napoli*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», 19 (1959) pp. 103 - 147; si veda inoltre *Guida Generale degli Archivi di Stato Italiani*, III, pp. 113 - 122; MAZZOLENI, *Le fonti documentarie*, I, pp. 253 - 277.

<sup>56</sup>Essa si trova ai ff. 1r - 50v.

*pontefici, istrumenti in pergamena e scritture antiche che sono nell' archivio del regal monistero de' SS. Pietro e Sebastiano* di Gennaro Porcelli. Egli, per volere della priora Maria Teodora della Marra, cominciò a compilare questo repertorio nel 1749 e lo portò a termine solo nel 1761<sup>57</sup>. Questo lungo lasso di tempo fu dovuto essenzialmente alla difficoltà del lavoro: egli regestò, infatti, gran parte dei documenti che si trovavano allora nell'archivio del monastero. I regesti sono suddivisi in 68 rubriche: nelle prime due, si è già detto, sono compresi soprattutto i privilegi reali e quelli pontifici; nelle restanti, vi sono testimonianze di vendite, concessioni, acquisti, lasciti che servivano a tutelare gli interessi patrimoniali del monastero. Per questi ultimi ogni rubrica corrispondeva ad un «mazzo», in cui fisicamente erano raggruppati i documenti, e che riguardava una zona della città o un casale in cui il monastero deteneva i suoi beni. Al volume è accluso un fascicolo di venti fogli non rilegato e di più piccole dimensioni con notizie di alcuni documenti che dovevano essere inclusi in altre dodici rubriche finali: si può quindi ritenere che l'opera non sia stata terminata.

Gennaro Porcelli compilò, a nostro avviso, anche i volumi 1387 - 1392, definiti *platee*, ovvero libri di censi<sup>58</sup>. Essi riportano brevi notizie di documenti, ordinate in base a nomi di persona, di luogo e di cose notevoli, non sempre dotate di riferimenti cronologici, e rimandano non solo al *Catasto antico*, di cui si parlerà fra poco, e al *Ristretto nuovo* di Porcelli, ma anche alla documentazione

---

<sup>57</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 1 (non cartulato). Il volume di grosse dimensioni (450 x 325 mm.) è cartaceo ed è composto di 430 fogli.

<sup>58</sup> I volumi riguardano rispettivamente le seguenti lettere: 1387 (A-B), 1388 (C), 1389 (D-E-F), 1390 (G-L), 1391 (M), 1392 (M-O-P).

esistente in un altro gruppo di volumi del fondo. Quest' ultimo, costituito dai volumi 1444 - 1520 (risalenti ai secoli XV - XVIII), che compare nell'inventario di Luigi Pescatore come contenente soprattutto *Scritture diverse*, risulta ad un esame più approfondito particolarmente interessante. Ogni volume è composto il più delle volte di fascicoli di differente formato, scritti da mani diverse, probabilmente cuciti insieme in un secondo momento. Essi riportano atti di vari processi soprattutto di epoca moderna in cui è trascritta molta documentazione di epoca medievale, relativa soprattutto alle terre e agli immobili che il monastero deteneva numerosi, raggruppati in base ad una determinata zona della città o ad uno specifico casale. Una parte dei volumi (1457 - 1520) è dotata di un indice (vol.1451) e riporta un' antica segnatura da 1 a 65, rappresentando così una sottoserie già ordinata. Non mancano volumi dedicati a temi particolari, quali le donazioni reali e la regia giurisdizione (1458 - 1459) o lo *jus piscandi* goduto dal monastero (voll. 1462 - 63). A questo nucleo dell' archivio si affianca un altro blocco omogeneo di volumi (1521 - 1563), che riportano numerosi processi dei secoli XVII e XVIII.

Il resto della serie è rappresentato da un *Quaternus pensionum* risalente agli anni 1474 - 1484 (vol. 1394), da vari *Libri introitus et exitus* (voll. 1395 - 1441)<sup>59</sup>, da alcune pandette (voll. 1442 - 1443), da due registri contabili, rispettivamente dei secoli XVI e XVII (voll. 1563 III - 1563 IV), e infine da un volume contenente in gran parte appunti e materiale vario, che servì a Gennaro

---

<sup>59</sup> Il vol. 1406 manca.

Porcelli per compilare il *Ristretto nuovo* (vol. 1563 V). A questi si aggiunge un *Libro di dichiarazioni* del 1631 (vol. 6607).

E' attualmente disperso il vol. 1563bis, dal titolo *Liber secundus, seu reassumptum instrumentorum privilegiorum qui continentur in archivio monasterii S. Petri ad Castellum hodie S. Sebastiano*, la copia di un antico catasto eseguita da Michelangelo Chiarito nel 1760.

### **2.3 I repertori dei documenti**

Prima di compiere la descrizione dei repertori dei documenti si forniranno alcune notizie riguardanti la natura dell'archivio dei SS. Pietro e Sebastiano che saranno utili a mettere in luce le complesse relazioni esistenti tra i repertori stessi.

L' archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano era in età moderna particolarmente ricco di documentazione, perché l'ente religioso, come spesso accadeva durante il Medioevo, aveva conservato nel corso del tempo anche i documenti delle varie comunità che con esso si erano fuse. La prima attestazione di un monastero intitolato ai SS. Sebastiano, Erma, Ciriaco e Pancrazio risale al VI secolo ed è riportata da Gregorio Magno nel suo epistolario. Fondato da Romano Dynaste nella sua dimora si trovava situato *extra moenia*, ad occidente della città, in una zona completamente verde, tanto da essere definita *casa picta in viridario*. Fu lo stesso pontefice ad unirlo con il monastero Grazzerense di Chiaia intitolato a S. Teodoro e con quello di S. Maria di Falcide di Pozzuoli, rimasti quasi del tutto disabitati. Nel secolo successivo la stessa comunità, chiamata da allora dei SS. Teodoro e Sebastiano, si ampliò ulteriormente,

ospitando anche i monaci dei SS. Nicandro e Marciano. Durante l'XI secolo fu la volta dei monaci dei SS. Sergio e Bacco, provenienti dal *castrum Lucullanum* e particolarmente dal luogo che aveva preso il loro nome, situato non lontano dall'isola di S. Vincenzo<sup>60</sup>.

I monaci, che fino allora avevano sottoscritto i documenti in greco, dalla seconda metà del XII secolo passarono alla Regola Benedettina. Seguì quindi una fase di declino in cui il monastero fu affidato alle cure di un abate commendatario, attestato dalla fine del XIV secolo, fin quando, nel secolo successivo, vi si trasferirono le monache della comunità domenicana di S. Pietro a Castello, che portarono con loro i documenti provenienti dal monastero di S. Salvatore *in insula maris* e del cenobio benedettino di S. Pietro a Castello, dei quali esse avevano ereditato il ricco patrimonio <sup>61</sup>.

Gennaro Porcelli, che riordinò l'archivio nel XVIII secolo, si trovò dunque dinanzi un complesso documentario di estrema consistenza proveniente da diversi enti monastici, fornito però già di utilissimi repertori che egli utilizzò largamente, insieme ai documenti originali che aveva a disposizione. Egli indicò, infatti, nel *Ristretto nuovo* per ciascun documento i fogli e il numero ad essi corrispondenti,

---

<sup>60</sup>Le vicende delle varie comunità confluite nel monastero di S. Sebastiano sono descritte in B. Capasso, *Monumenta*, II/1, pp. 4 - 6; G. A. GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, a cura di N. SPINOSA, Napoli 1985, p. 73; N. CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell'alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, diretta da E. PONTIERI, S. BATTAGLIA, G. CASSANDRO, E. CORBINO, R. PANE, II/2, Cava dei Tirreni 1969, p. 660 e più recentemente in G. LAGNESE, *San Sebastiano*, in «Napoli Sacra. Guida alle chiese della città», III itinerario (1993), p. 188. Per il monastero dei SS. Teodoro e Sebastiano v. P. F. KEHER, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, Berolini 1945, VIII, pp. 460 - 461.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 461 - 463; F. LUZZATI LAGANÀ, *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, in «Studi medievali», 23 (1982), pp. 730 - 746;

non di rado omise alcuni particolari e rimandò ad un regesto di un altro repertorio, in cui essi venivano descritti più diffusamente.

L' *archivario* citò frequentemente un *Catasto antico* e una *copia del Catasto*. Questo doveva riportare tutta quella documentazione che, all'inizio del XIV secolo, quando le monache domenicane ereditarono il patrimonio del monastero di S. Salvatore *in insula maris* e di S. Pietro a Castello, si trovava nell'archivio. Era diviso in due libri. Una copia del secondo libro, eseguita nel 1760 da Michelangelo Chiarito, era conservata fino a pochi anni fa nell' Archivio di Stato di Napoli con la segnatura 1563bis<sup>62</sup>. Fortunatamente ce ne è rimasta una copia del XIX secolo, postillata da Bartolomeo Capasso che l'aveva collazionata con l'esemplare di Michelangelo Chiarito. Essa si trova oggi nella biblioteca della società Napoletana di Storia Patria (ms. XXVII B 17) e riporta cinquecento regesti di documenti dei secoli X - XIV, che provenivano tutti dal monastero di S. Salvatore *in insula maris*, dal cenobio benedettino di S. Pietro a Castello e dall'omonimo monastero femminile. Un'indicazione sintetica del I libro è, a mio avviso, rintracciabile in un manoscritto della Biblioteca Nazionale di Napoli. In esso Camillo Tutini aveva compilato un elenco della documentazione esistente nell'archivio dei SS. Pietro e Sebastiano, fornendo anche brevissimi regesti di ciascun documento, senza specificare il repertorio da cui aveva preso le notizie. Questi elenchi, confrontati con i regesti del ms. XXVII B 17, risultano essere

---

<sup>62</sup> BARTOLOMEO CAPASSO ci riferisce della sola copia di Michelangelo Chiarito, in *Monumenta*, II/1, p.14, n. 19. Ne parla anche A. GALLO, *I curiali napoletani del medioevo*, in «ASP», 5, 1919, pp. 16 -17; ASN; Mon. sopp. 1563bis è stato utilizzato anche da M. CASTELLANO, *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore in insula maris in Napoli attraverso il suo cartario*, in «ASP», III serie (1974), pp. 197 - 198.

tratti proprio dal *Catasto antico*, di cui l'erudito quindi fornisce 137 brevi regesti del I libro<sup>63</sup>.

Un altro repertorio, di poco successivo, era il *Summarium seu reassumptum instrumentorum originalium, quae continentur in archivio monasterii olim SS. Sergii et Bachii ac Theodori et Sebastiani, hodie S. Sebastiani de Neapoli in plurimis libris reollectum*, che Porcelli riportò semplicemente con il titolo *Sommario di instrumenti*. Abbiamo notizia soltanto del I libro di questo catasto ormai perduto: Bartolomeo Capasso, che ne conosceva una copia del XVII secolo, depositata nel Grande Archivio di Napoli e anch'essa dispersa probabilmente nell'incendio del 1943, afferma che fu scritto dal notaio Angelo de Rosa nel 1450 e terminato, per ordine di Giovanni di Lucera, priore del monastero, nel 1453. Esso doveva contenere 572 regesti, risalenti anche a prima del X secolo. Parte di essi furono trascritti nel 1873 dall'esemplare dell'Archivio di Napoli dall'autore del ms. XXVIII B 17 della Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, che riporta 106 regesti<sup>64</sup>.

Da un noto erudito, Carlo de Lellis, famoso per i suoi studi sui registri angioini, fu compilato un altro repertorio nel XVII secolo. Sono i *Notamenta*

---

<sup>63</sup> Il repertorio di CAMILLO TUTINI: *Nota fere omnium scripturarum quae sunt in Repertorio Archivi Sancti Sebastiani de Neapoli* si trova in BNN, Fondo Brancacciano, ms. IF5, ff. 68r - 75: cf. AMBROSIO, *L'Erudizione storica a Napoli nel Seicento*, p. 67. Sull'attività erudita di Camillo Tutini: E. M. MARTINI, *La vita e le opere di Camillo Tutini* in «ASPEN», nuova serie, 14 (1928), pp. 190 - 219 e AMBROSIO, *L'Erudizione storica a Napoli nel Seicento*, pp. 45 - 49.

<sup>64</sup> CAPASSO, *Monumenta*, II/1, p. 13 - 14 n. 19. Questo repertorio, viene citato nel 1872 tra i codici più preziosi che possedeva l'Archivio, da F. TRINCERA, *Degli archivii napoletani*, p. 60. Venne annotato con la segnatura XIX in un *Catalogo de' codici in pergamena e de' manoscritti che si conservano nel R. Archivio di Stato di Napoli*, compilato nel 1909 da LUIGI ENRICO PENNACCHINI. Gallo lo ha descritto all'inizio del secolo scorso indicandone il contenuto, 172 documenti e 66 «notamenti»: GALLO, *I curiali napoletani nel Medioevo*, pp. 15 - 16. Non compare invece nell'inventario più recente dei manoscritti del Museo dell' Archivio di Stato di Napoli, compilato nel 1976 da A. M COMPAGNA.

*Instrumentorum S. Sebastiani*. Il manoscritto fu acquistato da Camillo Minieri Riccio dalla biblioteca della famiglia Bonito; in seguito ne venne in possesso Bartolomeo Capasso<sup>65</sup>. È stato individuato tra i manoscritti conservati presso la biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria, dove riporta la segnatura XXVIII C9. Contiene innanzitutto il *Notamentum instrumentorum quae conservantur in archivio monasterii S. Marcellini Neapolis* (ff. 1 - 220), poi il *Notamentum instrumentorum quae conservantur in archivio S. Marie Majoris* (ff. 221 - 237 e infine il *Notamento cavato dalli instrumenti e Privilegii che si conservano nell' Archivio del monastero di S. Sebastiano di Napoli* (ff. 245 - 652). Quest'ultimo riporta ampi regesti della documentazione che probabilmente esisteva a quel tempo nell'archivio e che ammontava a 1506 unità, un numero maggiore rispetto a quello riferito da Porcelli. Il volume è fornito anche di un ampio indice finale<sup>66</sup>.

Altri repertori, presenti al momento dell' acquisto da parte della Società Napoletana di Storia Patria, purtroppo non ci sono pervenuti: un «Notamento di 56 documenti in carta bambagina del monastero di S. Sebastiano»; un *Liber nonnullarum bullarum ac privilegiorum monasterii sanctimonialium SS. Petri et Sebastiani Ordini S. Dominici*, composto di 71 fogli e risalente al sec. XVII; un

---

<sup>65</sup> Bartolomeo Capasso comprese che il manoscritto probabilmente era stato redatto da Carlo de Lellis, ma fu Jole mazzoleni ad accertarne l'attribuzione: CAPASSO, *Monumenta*, II/1, p. 14 n. 20; IDEM, *Le fonti della storia delle province napoletane dal 568 al 1500*, Napoli 1902, p. 4, n. 2; J. MAZZOLENI, *Archivi di monasteri benedettini conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli*, estr. da *Monastica* IV, Montecassino 1983, pp. 91; 130. Su Carlo de Lellis v. M. CERESA, *Carlo de Lellis* in DBI, 36, Roma 1988, pp. 502 - 504.

<sup>66</sup>Puramente compilativo appare un manoscritto conservato nella Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria (XXVIIC4). Porta il titolo di: *Cenno storico sulla origine privilegi e beni del real monastero de' SS. Pietro e Sebastiano per uso del sig. Bartolomeo Capasso* e non riporta trascrizioni di documenti.



«Inventario delle scritture e privilegi del monastero di S. Sebastiano dell'anno 1652 di carte scritte n. 46».<sup>67</sup>

Ora, per meglio illustrare le caratteristiche di alcuni repertori, che sono risultati più proficui per il recupero della documentazione, sembra utile portare un esempio di come uno stesso documento, ormai perduto, è riportato da tre tradizioni differenti. Si tratta di un atto notarile con il quale il monastero di S. Pietro a Castello concesse a Nicola Scotti di Napoli alcune case site nella regione di Porto, ricevendo in cambio tre quarti di una bottega, sita nella zona della città chiamata «Pietra del Pesce» e una somma in denaro. Così viene riportato dalla copia del *Catasto antico*:

«Instrumentum unum notariscum scriptum continens quarumdam domorum sitarum in predicta civitate Neapolis in platea Petruczoli, prope sanctam Barbaram regionae Portus, cuius fines sunt hii cum domibus Altarisii Squallati de Neapoli, et cum ortu Gregorii Pannizati, et cum ecclesia Sanctae Mariae de Principio, et cum domibus Berardi Roczelle, et cum domibus Nicolai Surrentini, et cum via publica et alios confines, quae donny fuerunt dicti. Nunc autem sunt heredum quondam Nicolai Stocii, qui dictus Nicolaus Stoccus, dedit et commutavit ac in excambium concessit dicto monasterio quartae tres pro indiviso et in communi cuiusdam apothecae, sitae in predicta civitate Neapolis, cum superiore ipsius apothecae iuxta Petra Piscium, quae reliqua quarta pars

---

<sup>67</sup> La notizia dell'esistenza di questi repertori è in *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria*, p. 2. È da aggiungere, però, che in BSNP, XX C3 ci sono 3 fogli del *Liber nonnullarum bullarum ac privilegiorum*.

erat et est dicti monasterii, cuius fines dictae apothecae sunt hii cum dohana domini nostri regis et cum aliis apothecis illorum de Pizzatella, et cum via publica et alios confines. Quod instrumentum fattum est in anno a nativitate Domini MCCCXX, in die .XVIII. mensis decembris, .IIII. indictionis, Neapoli. Et est signatum hoc signo XI». <sup>68</sup>

Senza voler sottolineare le incertezze linguistiche e la scrittura dei toponimi, dei nomi e dei cognomi, spesso dissimili nei vari repertori, e che sono in parte attribuibili all'autore della copia del catasto, bisogna segnalare la particolare struttura del regesto. Essa ovviamente è finalizzata a comunicare solo le informazioni relative ai beni che il monastero concede e a quelli che acquisisce, con descrizioni particolari dei confini. Alla fine c'è l'indicazione della segnatura del documento, che a quel tempo era ancora rappresentata da un numero romano.

Da Gennaro Porcelli, invece, interessato anch'egli essenzialmente alle notizie di carattere patrimoniale, si ottengono altri particolari: Nicola Scotti aveva acquistato i tre quarti della bottega, divenuta poi di proprietà del monastero «dal quondam signor Luca de' Tauro, signor Landulfo de' Oferio, e signor Bartolomeo, e Landulfo de' Tauro». Inoltre lo stesso Nicola «pagò anche allo stesso monasterio oncie dieci di oro, quali il detto monasterio dovesse applicarle per la riparazione di alcune sue botteghe site à S. Pietro Martire, e per altri bisogni del medesimo monasterio», informandoci così non solo della presenza della somma di denaro tralasciata dal *Catasto*, ma anche dell'esistenza di altre botteghe, tra

---

<sup>68</sup>BSNSP, XXVII B 17, f. 7.

quelle che numerose il monastero possedeva in città. La *datatio*, viene ripresa invece allo stesso modo, senza fare alcun accenno all'indizione. Preziose sono le note apposte alla fine del regesto che riportano indicazioni relative alla collocazione del contenuto del documento in altri repertori:

«Registrato col n. antico 669 nel *Reassunto di scritture* foglio 50.

Nel *Quaterno d' instrumenti* lib. 3, lit. c, fol. 41 a tergo, contratto 106.

Nel *Catasto antico* di S. Pietro a Castello fol. 3 con questo segno XI.

E nella copia del detto *Catasto*, fol. 3, col segno medesimo XI»<sup>69</sup>.

Non ci è pervenuta notizia sui due repertori che Porcelli cita con il nome di *Reassunto di scritture* e *Quaterno d' instrumenti*, ma di un altro, chiamato *Libro delle copie dei privilegi ed esenzioni del monastero*, citato nelle prime due rubriche del *Ristretto nuovo*, egli stesso dice essere composto di trascrizioni di interi documenti.

Vediamo a questo punto come ci riporta lo stesso documento il *Notamenta instrumentorum S. Sebastiani* di Carlo de Lellis:

«Die 19 decembris, IV indictione, anno 1320, Neapoli. Religiosus frater Andrea de Suessa ordinis Praedicatorum, prior monasterii Sancti Petri ad Castellum de Neapoli, pro se, et pro parte venerabilis domine Magaldae, priorissae monialium dicti monasterii, vendit <sup>70</sup> discreto Nicolao Scotto de Neapoli domos sitas in platea Petruczuli, prope Sanctam Barbaram regionis Portus, iuxta bona Alderisii Squallati,

---

<sup>69</sup>ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 94v - 95r .

<sup>70</sup> Il verbo dispositivo *vendit* è scritto accanto al verbo *locavit* depennato.

hortum Gregorii Paniczati, ecclesiam Sanctae Mariae de Principio, domos Berardi Rundzelle, et Nicolai Surrentini. Qui Nicolaus in escambium tradit dicto monasterio tres quartas partes unius apothecae iuxta Petram piscium, et pariter dohane regiae dictae civitatis et apothecae illorum de Piczatella de Neapolis; quas quartas partes ipse Nicolaus emit a quondam domino Luca de Tauro, domino Landulfo de Oferio, domino Bartholomeo et domino Landulfo de Tauro de Neapoli; nam alia quarta pars est dicti monasterii, et hoc pro pretio uncias 10, quod pretium applicatur pro reparatione apothecas eiusdem monasterii sitarum prope ecclesiam Sancti Petri Martiris de Neapoli eiusdem ordinis Praedicatorum. Actum per notarium Gentilem Archabona de Neapoli coram Mattheo Bonisculo, iudice dicte civitatis. Numero 669, olim signato XI». <sup>71</sup>

Ebbene Carlo de Lellis, interessato al documento in sé e non ai beni in esso nominati, segue da vicino il suo dettato e ne riporta anche alcune formule. Di esso specifica sia gli attori che il destinatario, restituendoci così il nome del priore e della priora del monastero, che negli altri repertori sono taciuti. Ci riporta più esattamente i toponimi, i nomi e i cognomi, puntualizzando anche a quale Ordine appartenga la chiesa di S. Pietro Martire; ci conferma la notizia data anche da Porcelli e cioè che una sola bottega confinava con la parte di bottega

---

<sup>71</sup>BSNSP, XXXVIII C9, f. 418.

sita alla Pietra del Pesce e non più di una come si afferma nel *Catasto*. Trascrive infine i nomi del notaio e del giudice.

Questo esempio ovviamente non vale per tutti i documenti. La maggiore o minore validità di ogni repertorio, al fine del recupero della documentazione perduta, dipende sempre dalla tipologia del documento registato. Gennaro Porcelli, per esempio, non si avvicina sempre alla completezza con la quale Carlo de Lellis sovente opera. Se si tratta di documenti con i quali si attesta una vendita o una concessione in affitto, oppure un acquisto da parte del monastero, in genere l'*archivario* compila regesti esaurienti, così come accade per i privilegi più importanti. In altri casi, per i quali non di rado si può fare il confronto con gli originali, egli dà solo scarse notizie. Carlo de Lellis, invece, che descrive perfettamente la documentazione bassomedievale - non dimenticando di annotare perfino i nomi delle monache riunite al suono della campanella che compaiono in molti atti e che mai risultano negli altri repertori - riporta in modo più sintetico i documenti più antichi. Se a ciò si aggiunge che ciascun repertorio copre non solo un lasso cronologico diverso, ma talvolta riporta documentazione di differenti comunità, si comprende chiaramente come il confronto tra essi sia necessario non solo per la verifica ma anche per l'interpretazione dei dati riferiti.

### **3. L' archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano**

Si possono a questo punto ricomporre, sebbene a grandi linee, le vicende dei vari ordinamenti ai quali è stato sottoposto nel corso dei secoli, cercando inoltre di determinare quanto di esso sia andato perduto e quanto, relativamente all'età medievale, con il presente studio si è riusciti a recuperare.

Bisogna tener conto, innanzitutto, che questa enorme quantità di documentazione fu messa a dura prova da saccheggi, incendi e devastazioni, e spesso emergono dalla documentazione notizie in proposito. Particolarmente vivace è la testimonianza della devastazione operata dai catalani all'inizio del XIV secolo: essi rasero al suolo il monastero di S. Pietro a Castello e distrussero moltissime carte, libri di censi, inventari e quaderni antichi, tanto che le monache, negli anni successivi, furono costrette a chiedere la protezione reale nei processi intentati contro vari usurpatori dei loro beni, poiché di alcuni non potevano giuridicamente provare il possesso <sup>72</sup>. A questi eventi si aggiunsero poi le distruzioni dell'età moderna, prima nel 1527, poi un secolo dopo, nel 1647<sup>73</sup>. I documenti superstiti venivano perciò custoditi con molta cura, rappresentando l'unica testimonianza di diritti patrimoniali e di privilegi che la comunità continuava a detenere nel corso del tempo. Questo spiega anche l'interesse non soltanto alla conservazione, ma anche all'ordinamento delle carte, alla compilazione di indici e repertori che permettessero, al momento opportuno, il rapido ritrovamento di documenti per una loro immediata e pratica fruizione. Esigenza fortemente sentita nel corso dei secoli, ma che ha una sua testimonianza

---

<sup>72</sup> BSNSP, 9 CC II 13.

<sup>73</sup>CAPASSO, *Monumenta*, II/1, p. 5.

per il XV secolo in alcune disposizioni che Marziale Auribelli, generale dell'Ordine, diede alle monache dei SS. Pietro e Sebastiano. Disposizioni dettate proprio dal bisogno di controllo sui beni del monastero, da poco sottoposto all'Osservanza:

«Item volo et ordino ut priorissa, que pro tempore fuerit, duas vel tres de sororibus ad hoc idoneis instituat que omnes scripturas monasterii in libro introituum monasterii retineant, easque mutet prout sibi et sororibus de consilio videbitur expedire. Item volo et ordino ut prior monasterii, qui pro tempore fuerit, faciat inventarium librorum, breviarorum, bullarium, privilegiorum, processium, sententiarum, reddituum sacristie, vestiarie coquine, dispense ceterorumque bonorum quorumcunque monasterii. Et quolibet anno verificentur ut si aliquid fuerit superadditum vel diminutum». <sup>74</sup>

E' possibile oggi, fortunatamente, ricostruire le tracce di alcuni ordinamenti conferiti alla documentazione. Per tutta l'epoca medievale ogni documento fu contrassegnato da un numero romano, con esso viene infatti indicato nei due antichi catasti, rispettivamente di S. Pietro a Castello e di S. Sebastiano. Tra XVI e XVII secolo invece, la documentazione fu sottoposta ad un ordinamento più sistematico: ne sono principale testimonianza i numeri arabi conferiti a ciascun documento e i brevi regesti, entrambi ancora leggibili sul dorso delle pergamene. Tali numeri sono riportati anche da un repertorio perduto, largamente citato da

---

<sup>74</sup> BSNSP, 9 CC II 31.

Gennaro Porcelli, di cui già abbiamo parlato, il *Reassunto di scritture*, e da Carlo de Lellis nel suo notamento, che continua a citare anche il numero romano. Egli, come si è detto, riporta così 1506 documenti.

Un secolo dopo Gennaro Porcelli, *archivario* del monastero, conferì il definitivo ordinamento a tutto l'archivio. Egli non solo numerò i singoli documenti, ma sistemò a parte quelli più preziosi, riunendo in «mazzi» tutti gli altri, contraddistinti da un numero arabo, con serie che ricominciava per ciascun «mazzo». Tutto ciò è rintracciabile da alcune etichette applicate sul dorso dei documenti pervenutici, che forniscono anche una breve notizia, sempre di mano di Porcelli, sul contenuto del documento. Ogni «mazzo» e numero rimandavano al *Ristretto nuovo* che mostra, lo si è già detto, come tutta la documentazione fosse stata raggruppata per materia. I documenti descritti da Porcelli sono però soltanto 1322, un numero inferiore rispetto ai 1506 riportati da Carlo de Lellis. Ciò più che far pensare ad una dispersione documentaria, che in ogni modo non andrebbe del tutto esclusa, è spiegabile con il fatto che Porcelli non descrisse, come si è già detto, tutta la documentazione, come si era proposto di fare. D'altra parte ciò è confermato dallo spoglio sistematico dei volumi del fondo Monasteri Soppressi, dal quale sono emersi molti documenti dei quali nel *Ristretto nuovo*, come in altri repertori, non c'è alcuna traccia.

L'*archivario* non si occupò solo dei documenti pergamenei e cartacei, ma diede anche ai volumi un ordinamento per materia, che coincide solo parzialmente con quello conferito attualmente alla serie SS. Pietro e Sebastiano



del fondo Monasteri Soppressi. Sul dorso di ogni volume egli aveva innanzitutto annotato il carattere specifico della documentazione in essi contenuta, che è spesso l'indicazione della zona cittadina o del casale in cui il monastero deteneva le sue proprietà. Aveva redatto una sorta di indici dei nomi e dei luoghi riportati nei documenti (le platee 1387 - 1392) e aveva ordinato per materia le varie miscellanee (voll. 1457 - 1520), contenenti numerose trascrizioni di documenti, conferendo loro una segnatura.

Per concludere, grazie allo spoglio sistematico delle fonti citate si può affermare che nel secolo XVIII esistevano nell'archivio del monastero non meno di 1553 documenti dei secoli X - XV, oggi rappresentati da regesti e trascrizioni<sup>75</sup>. Di tutti i documenti si utilizzano in questa sede soprattutto quelli, più continui nel tempo, dei secoli XIV e XV, riguardanti la comunità domenicana di S. Pietro a Castello. Essa è l'unica, tra le varie comunità monastiche che nel corso dei secoli hanno lasciato testimonianze della loro esistenza nell' archivio, ad emergere quasi a tutto tondo e ad offrire maggiori spunti per la ricostruzione delle sue vicende. Ovviamente uno studio del genere non poteva prescindere da un'analisi dell'intera documentazione di epoca medievale. Innanzitutto per isolare i documenti dei secoli che interessavano, ma anche perché solo in questi modo si è potuta ripercorrere la complessa storia di quei diritti, di quei privilegi e di

---

<sup>75</sup>Di 109 di essi non solo non esiste l'originale, ma non se ne ha notizia neanche nei numerosi repertori e platee dell'archivio ( 9 sono del XIII secolo, 14 del XIV secolo, 96 del XV secolo); ad essi sono da aggiungere 15 trascrizioni di documenti dei secoli X e XII di cui esistono anche dei regesti giunti in tradizione posteriore e ben 21 documenti originali del XV secolo, cuciti tra i fascicoli cartacei dei volumi del fondo Monasteri Soppressi (ASN. Mon. sopp. 1444 - 1452bis; 1455 - 1481; 1483 - 1486; 1489 - 1496; 1498; 1501; 1504 - 1505; 1515).

quello stesso patrimonio, che le monache avevano ereditato, conservandolo poi per secoli.

### Capitolo III

#### LA NASCITA DI UNA COMUNITÀ FEMMINILE A NAPOLI:

##### S. PIETRO A CASTELLO

#### 1. Le prime attestazioni documentarie

La prima attestazione dell'esistenza del monastero femminile di S. Pietro a Castello non è rappresentata da un documento di fondazione, come del resto avviene in non pochi casi; e ciò non perché sia andato perduto, ma per il semplice fatto che questo documento probabilmente non è mai esistito. Quella di S. Pietro a Castello, infatti, non fu una fondazione *ex novo*, ma la trasformazione in monastero femminile appartenente all'Ordine domenicano di un preesistente cenobio benedettino maschile; il che non rappresenta sicuramente un caso isolato tra le istituzioni monastiche femminili in generale, soprattutto tra quelle bassomedievali<sup>76</sup>.

Le prime testimonianze della nascita della comunità sono due lettere che Bonifacio VIII inviò il 25 febbraio del 1301 rispettivamente a Maria d' Ungheria, moglie di Carlo II d' Angiò, e a Giovanni, arcivescovo di Capua<sup>77</sup>. Quasi del tutto identiche, divergono solo nella *dispositio*, come accade sovente nella produzione della cancelleria pontificia, e contengono, la prima, una concessione, la seconda

---

<sup>76</sup> BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII)*, p. 82.

<sup>77</sup> EUBEL C., *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, I, Monasterii et tipis librariae Regensbergianae 1898, p. 171; P. B. GAMS, *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957, p. 868.

precise disposizioni. Si riporta qui di seguito la *littera gratiosa* indirizzata alla regina:

«Bonifacius episcopus, servus servorum Dei, carissime in Christo filie Marie regine Sicilie illustri, salutem et apostolicam benedictionem.

Affluentis devotionis affectus quo erga Romanam Ecclesiam matrem tuam pollere dinosceris promeretur ut personam tuam multis utique virtutum titulis insignitam favoribus prosequentes uberibus votis tuis in hiis potissime liberaliter annuamus, et per que divine maiestatis conspectui reddaris acceptior gratiosior habearis ubique preter laudis humane preconium salutis cumulus producat. Habet siquidem exposite nobis tue petitionis affectio quod, inter cetera desideria mentis tue, illud pregrande fore conspicitur ut sacer fructum Predicatorum Ordo in orto plantatus ecclesie ad laudem et gloriam Summi Regis per tue sollicitudinis studium tuique ministerii solertiam curiosam prosperis successibus gaudeat, letis fecundetur eventibus et votivis proficiat incrementis. Quare supplici postulabas instantia ut in monasterio Sancti Petri ad Castellum de Neapoli Ordinis Sancti Benedicti moniales sive sorores eiusdem Predicatorum Ordinis ponere ac instituere libere valeas, ut in illo ipse ac ille que in ipso monasterio eis successerint perpetuis futuris temporibus permaneant, benignam tibi licentiam concedere dignaremur. Nos itaque, huiusmodi tuum laudabile desiderium salubreque propositum dignis in domino laudibus attollentes et volentes

patris more benivoli aut illud de Apostolice Sedis liberalitate munifica efficaciter impleatur. Gerentes quoque circa prefatum Predicatorum Ordinem specialis dilectionis affectum, tibi prelibatum monasterium Sancti Petri cum domibus, officinis, iuribus et pertinentiis suis omnibus ubilibet constitutis necnon thesauro, reliquiis et ecclesiasticis ornamentis, auctoritate apostolica de gratia speciali concedimus et donamus tibi que ponendi ac instituendi libere in eodem moniales sive sorores ipsius predicatorum Ordinis usque ad numerum de quo tua viderit expedire discretio, ut per eas necnon et illas que ipsis in eodem monasterio successerint ibidem perpetuo sub ipsius ordinis observantia virtutum Domino serviatur plenam et liberam, auctoritate predicta, licentiam elargimur. Ut autem moniales sive sorores predictae que in eodem monasterio pro tempore fuerint in suis actibus salubrius et honestius dirigantur, auctoritate memorata, statuimus et ordinamus ut in monasterio ipso priorissa continue habeatur a monialibus ipsis sive sororibus communiter eligenda. Quodque predictum monasterium omnibus et singulis privilegiis, indulgentiis, gratiis et concessionibus gaudeat que locis aliis eiusdem predicatorum Ordinis a Sede Apostolica fuerunt concessa. Nulli ergo omnino hominum liceat hanc paginam nostre concessionis donationis statuti et ordinationis infringere vel ei ausu temerario contraire. Siquis autem hoc attemptare presumpserit,

indignationem Omnipotentis Dei et beatorum Petri et Pauli apostolorum  
eius se noverit incursum.

Dat(um) Laterani, .V. kalendas martii, pontificatus nostri anno  
septimo»<sup>78</sup>.

Il papa accolse, quindi, una precisa richiesta di Maria d'Ungheria, che appare nel documento mossa da profonda motivazione spirituale e dall' intenzione di sostenere l'Ordine domenicano. Ella ottenne non solo il monastero con tutti i possedimenti, le rendite e i diritti ad esso connessi, ma soprattutto la facoltà di formare una comunità di monache domenicane, il cui numero sarebbe stato regolato dalla sua stessa *discretio*. Le religiose avrebbero goduto di tutti i privilegi e le grazie concesse ai frati dell'Ordine e avrebbero potuto eleggere *communiter* la propria priora.

Di tutt'altro tono la lettera diretta all'arcivescovo di Capua, che avrebbe dovuto al più presto recarsi al monastero di S. Pietro a Castello per concedere lo stesso alla regina o ad un suo procuratore e provvedere alla sistemazione della comunità benedettina che lì dimorava: l'abate, i monaci e i conversi sarebbero stati trasferiti in conventi appartenenti allo stesso Ordine, quello di S. Sebastiano, di S. Severino e di S. Maria a Cappella <sup>79</sup>. È difficile purtroppo stabilire quanto fosse grande questa comunità maschile all'inizio del XIV secolo: potremmo ipotizzarla composta di un numero non esiguo di monaci, tanto da richiedere la disponibilità

---

<sup>78</sup> BSNSP, 9 CC V2. Cf. anche G. DIGARD, M. FAUCON, A. THOMAS, *Les registres de Boniface VIII*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris 1903, II, coll. 31 - 32.

<sup>79</sup> BSNSP, 9 CC V 1.

di ben tre monasteri. Ciò sottolinea l'importanza della concessione di Bonifacio VIII, che veniva incontro alla volontà di una dinastia verso la quale egli ebbe un'attenzione particolare. Il pontefice non decise infatti il destino di un limitato numero di religiosi e di un monastero in decadenza, ma di una comunità che doveva essere ancora discretamente popolata e, come vedremo, dotata di un ricco patrimonio.

## **2. Il cenobio benedettino di S. Pietro a Castello.**

Il monastero di S. Pietro a Castello, che nel 1301 ospitava ancora monaci benedettini, si trovava nel cosiddetto *castrum Lucullanum*, una zona *extra moenia*, ricca di sorgenti e corsi d'acque, posta ad occidente della città. Essa comprendeva, oltre all'antistante isolotto di Megaride, l'intera area di Pizzofalcone e si estendeva dalle spiagge del Chiatamone e di S. Lucia al cosiddetto *Campus oppidi*, la vasta pianura su cui sarebbe poi sorto Castelnuovo<sup>80</sup>.

Lì, durante l'Alto Medioevo, si erano concentrati non pochi enti religiosi. Infatti tra VI e IX secolo numerosi monaci, cercando luoghi più adatti alla vita solitaria, s'insediarono soprattutto nelle zone extraurbane, tra le quali appunto il *castrum Lucullanum* e le appartate colline di Pozzuoli, Cuma, Baia, Miseno, nonché le vicine isole di S. Vincenzo e di Nisida. Proprio in quel periodo il

---

<sup>80</sup> Sul *castrum Lucullanum* in generale v. G. CAPONE, *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, Napoli 1991, sulla sua localizzazione soprattutto le pp. 11 - 19.

monachesimo napoletano conobbe un momento particolarmente felice. Mentre nel resto del Mezzogiorno, in seguito alla scomparsa di molti centri monastici causata dalle invasioni longobarde e da una grossa crisi economica e demografica, prevalevano le forme di vita eremitica, in questa città, posta al confine tra Occidente ed Oriente, contraddistinta da una cultura e una liturgia bilingui, si sperimentarono svariate forme di vita religiosa: da quella eremitica a quella cenobitica, in alcuni casi anche quella lavriotica<sup>81</sup>.

Quest'ultima improntò inizialmente la vita di alcuni monaci che si erano insediati nell'isola di Megaride, intorno alla basilica intitolata al Salvatore, la cui esistenza risalirebbe al VII secolo. Essi furono il primo embrione di una comunità che nei secoli successivi si sarebbe trasferita in terraferma, presso la chiesa suburbana di S. Pietro a Castello e avrebbe animato l'omonimo cenobio benedettino. Purtroppo non si conosce il momento preciso in cui questi monaci greci scelsero la piccola isola come loro sede; fu, comunque, il vescovo Atanasio I nel IX secolo ad imporre loro un abate come guida e a concedere alla nuova comunità, che assunse il nome di S. Salvatore *in insula maris*, la chiesa di S. Lucia con i relativi possedimenti. Probabilmente proprio in quest'epoca essi assunsero la Regola benedettina, come molti altri monasteri napoletani. Questi ultimi fino allora avevano conosciuto una ricca varietà di regole, tra le quali

---

<sup>81</sup> CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell' Alto Medioevo*, pp. 656 - 659; G. CASSANDRO, *Il ducato bizantino*, in *Storia di Napoli*, II/1, pp. 21 - 284; G. VITOLO, *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secc. VI - IX)*, Salerno 1984, pp. 12 - 19; J. M. MARTIN, *L'ambiente longobardo, greco, islamico e normanno nel Mezzogiorno*, in *Storia dell' Italia religiosa. L'Antichità e il Medioevo*, I, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, Roma - Bari 1993, pp. 204 - 211



quella di Eugippio, abate del monastero di S. Severino nel VI secolo, e forse la cosiddetta *Regula Magistri* <sup>82</sup>.

Ciò accadeva quando la maggior parte di essi, minacciati dalle incursioni saraceniche, furono costretti ad inurbarsi. I monaci di S. Salvatore *in insula maris* non abbandonarono però subito l'isola. Vi dimoravano ancora nel 902, quando il *castrum Lucullanum* fu distrutto dagli stessi Napoletani per ragioni di sicurezza, affinché non divenisse, per la sua posizione strategica, un avamposto dell' emiro di Sicilia Ibrâhim ibn Ahmad, che stava risalendo la penisola, diretto a Roma. Fu solo alla fine dell' età ducale, probabilmente tra il 1130 e il 1135, che i monaci lasciarono definitivamente la loro sede e si stabilirono presso la chiesa di S. Pietro a Castello, già da qualche tempo di loro giurisdizione, sita nell'area dell'antico *castrum Lucullanum* <sup>83</sup>. All'interno di Castel dell'Ovo sono rimaste tracce dell' esistenza dei monaci in parte ancora visibili: si tratta di cellette scavate nel tufo - in cui essi probabilmente avevano vissuto e svolto rituali religiosi - di una sala rettangolare, forse un refettorio, e di frammentarie strutture della chiesa del Salvatore, che continuarono ad officiare anche dopo essersi trasferiti sulla terraferma<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> B. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli nell' XI secolo*, Napoli 1895, p. 226; IDEM, *Monumenta*, p. 216; VITOLO, *Caratteri del monachesimo*, pp. 18 - 19; G. FIACCADORI, *Il cristianesimo. Dalle origini alle invasioni barbariche*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Medioevo*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Napoli 1992, pp. 164 - 168.

<sup>83</sup> CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 220; 227; CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell' Alto Medioevo*, p. 658; L. DELOGU FRAGALÀ, *Chiesa e vescovo nella Napoli ducale. Per la storia dei rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli nel periodo ducale*, Napoli 1968, pp. 13 - 16.

<sup>84</sup> E. MARINI, *Il Castello dell' Ovo*, Napoli 1931, pp. 49 - 51; L. PICONE, *Castel dell'Ovo. Il recupero come progetto*, Napoli 1982, p. 127.; VENDITTI, *L' architettura dell' Alto Medioevo in Storia di Napoli*, II/2 p. 838

Ai margini del *Campus oppidi* i religiosi diedero vita a quello che da allora in poi verrà definito nella documentazione *monasterium Salvatoris nostri Iesu Christi insule maris quod nunc congregatum est in monasterio et ecclesia beati Petri Christi Apostoli de intus destructo Castro Lucullano*<sup>85</sup>. E' stata forse proprio questa doppia denominazione, conservatasi fino al XIV secolo, ad ingenerare in tutta una traduzione erudita la convinzione, in parte raccolta anche in tempi recenti, che ci fosse stata una vera e propria fusione tra la comunità di S. Salvatore e una supposta comunità monastica di S. Pietro a Castello<sup>86</sup>. In effetti, non esiste alcun documento attestante l'esistenza di monaci residenti a S. Pietro a Castello, pure nel discreto numero dei documenti in originale e in copia che ci sono rimasti del monastero di S. Salvatore *in insula maris* e delle comunità che gradualmente si sono unite ad esso. Le attestazioni di una chiesa intitolata a S. Pietro a Castello sono invece molteplici. La prima testimonianza della sua esistenza nel *castrum* è molto antica. Essa si trova in un codice, datato tra il 543 e il 570, contenente il commento dell'*Ambrosiaster* alle lettere di S. Paolo. Da una postilla autografa si apprende che Donato, prete di S. Pietro a Castello, aveva letto ripetutamente il manoscritto mentre giaceva malato, forse per correggere gli errori di un copista:

---

<sup>85</sup> Secondo BARTOLOMEO CAPASSO il primo documento in cui appare questa denominazione è del 1164, v. *Monumenta*, II, p. 12 n. 17.

<sup>86</sup> CASTELLANO, *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore in insula maris*, p. 179. Per la lunga tradizione v. CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, p. 32 n. 64.

«Donatus, gratia Dei presbyter, proprium codicem, Iustino Augusto tertio post consolatum eius, in aedibus beati Petri in Castello Lucullano, infirmus, legi, legi, legi»<sup>87</sup>.

E' questa contemporaneamente una delle tracce di un' ampia attività di trascrizione di codici e di trasmissione culturale che contraddistinse l'intera area e che s'irradiava dal vicino monastero di S. Severino, sorto nell'ambito del *castrum*, sul monte Echia, probabilmente tra il 492 e il 496, intorno alle reliquie dell'apostolo del Norico<sup>88</sup>. Una conferma dell'esistenza della chiesa già nel VI secolo compare in una lettera di Gregorio Magno. Il papa incaricò nel 591 il suddiacono Anthemio, cioè il funzionario addetto alla gestione del *Patrimonium Campaniae*, di inviare a due monaci due soldi ciascuno, affinché si occupassero dell'oratorio di S. Arcangelo, sito in *Luculano castrum iuxta Sancti Petri basilicam*<sup>89</sup>. Nel 1063 la chiesa di S. Pietro a Castello compare già come dipendente dal monastero di S. Salvatore in *insula maris*. In quella data il diacono Pietro e suo fratello Giovanni si impegnarono a dare a Giovanni, abate di S. Salvatore, *per integram medietatem de integra ecclesia Sancti Petri nominata ad Castellum*, due quarti di vino greco

---

<sup>87</sup> D. AMBRASI, *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli* in *Storia di Napoli.*, I/2, Cava dei Tirreni 1967, p. 724; M. PALMA, *Per lo studio della glossa tardoantica: il caso di Donato prete napoletano*, in «Scrittura e civiltà», 22 (1998), pp. 5 - 12.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 717 - 723; M. FUIANO, *Spiritualità e cultura a Napoli nell'Alto Medioevo*, Napoli 1986, pp. 4 - 5. Sulla produzione libraria del *castrum Lucullanum* v. A. DI MAJO - C. FEDERICI - M. PALMA, *La pergamena dei codici altomedievali italiani. Indagini sulle specie animali utilizzate*, in «Scriptorium» 39 (1985), pp. 5 - 12 con relativa bibliografia.

<sup>89</sup> *Gregorii I papae registrum epistolarum*, P. EWALD, L. M. HARTMANN, in *Monumenta Germaniae Historica, Epistolae*, Berolini 1972, I, pp. 27 - 28; D. AMBRASI, *Papa Gregorio Magno e Napoli* in «Campania sacra» 21 (1990), pp. 8 - 43.

a Natale e a Pasqua. Essi avrebbero dovuto offrire, inoltre, un pranzo ai monaci che alla vigilia e nel giorno di S. Pietro sarebbero venuti a celebrare la messa<sup>90</sup>.

Quindi, esclusa l'esistenza di una comunità di S. Pietro a Castello prima dell'XI secolo, dovremmo sostenere l'ipotesi poco probabile di un suo sviluppo nei pochi anni che intercorrono tra il 1063, l'ultimo anno in cui abbiamo attestazioni di S. Pietro a Castello come chiesa e il 1130, in cui essa compare già come sede della comunità di S. Salvatore *in insula maris*. Per concludere, si può ricordare un privilegio di Alessandro III del 1180 concesso proprio nel periodo in cui sarebbe avvenuta la improbabile fusione, a quello che viene definito esclusivamente come monastero *S. Salvatoris in insula iuxta Neapolim*<sup>91</sup>. Questo stesso documento è stato portato prova di una certa autonomia della comunità di S. Salvatore dopo la fusione con quella di S. Pietro a Castello<sup>92</sup>, ma potrebbe anche più semplicemente suggerire che per la Chiesa esistesse la sola comunità di S. Salvatore *in insula maris*.

Questo privilegio di protezione, oltre ad imporre alcune disposizioni sulla vita interna dei religiosi, sembra soprattutto volto alla tutela del ricco patrimonio del monastero, di cui avremo in seguito occasione di parlare, perché sarà interamente ereditato dalla comunità femminile di S. Pietro a Castello. Esso si era formato nel corso del tempo soprattutto grazie alle sostanziose concessioni non solo dei duchi napoletani, ma anche dei principi longobardi, a riprova di una capacità di

---

<sup>90</sup> CAPASSO, *Monumenta*, pp. 298 - 299.

<sup>91</sup> BSNP, 9 BB III 11; P. JAFFÉ, *Regesta Pontificum Romanorum inde ab anno post Christum natum MCXCVIII ad annum MCCCIV*, Lipsiae 1885, II, 13696, lo data al 6 novembre; KEHER, *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, VIII, pp. 462 - 463.

<sup>92</sup> CASTELLANO, *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore in insula maris*, pp. 179 - 180.

attraazione del monastero anche al di fuori del territorio ducale: Pandolfo VI nel 1022 concesse infatti al monastero un numero considerevole di terre in Liburia, con diverse chiese<sup>93</sup>; Giordano I nel 1083 ne aggiunse altre disseminate tra Nola, Pozzuoli ed Ischia, nonché la chiesa di S. Nicola di Sorrento, con tutte le sue pertinenze<sup>94</sup>.

Il favore delle autorità politiche sembrò scemare gradualmente in età normanno - sveva, e poi in quella angioina, in cui, come è noto, i primi sovrani intrattennero un rapporto privilegiato con gli ordini mendicanti: Carlo I si limitò soltanto a proteggere il monastero dalle molestie del conte di Acerra su un casale di sua proprietà, quello di S. Nicandro<sup>95</sup>.

### **3. L'ubicazione**

Il monastero femminile di S. Pietro a Castello sorgeva dunque ai margini del vasto *Campus oppidi*, in un luogo che aveva sicuramente offerto pace e tranquillità ai monaci benedettini, ma che in età angioina si trovò nel cuore della città, cioè in un quartiere divenuto, dopo la costruzione di Castelnuovo, il fulcro della vita politica, amministrativa e mondana della capitale. Se nel corso del

---

<sup>93</sup> BSNP, 9 BB III 3. Tale documento, andato disperso nel 1943, fu pubblicato per intero da CAPASSO in *Monumenta*, pp. 9 - 11, n. 4; il regesto si trova in N. PARISIO, *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco*, pp. 155 - 156 e in *Le pergamene di Capua*, a cura di J. MAZZOLENI, II/2, Napoli 1960, p. 74.

<sup>94</sup> BSNP, 9 BB III 5; CAPASSO, *Monumenta.*, pp. 11 - 12 n. 4; regesto in N. PARISIO, *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco*, pp. 156; l'edizione è in *Le pergamene di Capua*, a cura di J. MAZZOLENI, II/2, pp. 75 - 77.

<sup>95</sup> *I Registri Angioini della Cancelleria Angioina*, ricostruiti da R. FILANGIERI con la collaborazione degli archivisti napoletani, III, 1269 - 70, Napoli 1951, p. 7.

Trecento esso fu caratterizzato dal rumore del quotidiano andirivieni dei membri della corte e dalla presenza quasi costante della moltitudine di persone, che accorrevano numerose per le sontuose feste, i tornei, i giochi, e i banchetti, già alla fine del secolo sarebbe divenuto teatro di sanguinose battaglie che avrebbero coinvolto la stessa comunità monastica. Essa si trovò troppo vicina a Castelnuovo sottoposto a ripetuti assedi, tanto che alla fine, in seguito alla completa distruzione del monastero avvenuta nel 1423, le monache furono costrette a trasferirsi all'interno delle più sicure mura cittadine <sup>96</sup>.

La creazione del nuovo quartiere rientrava in una più ampia politica, perseguita soprattutto dai primi angioini, di ristrutturazione urbanistica della capitale e di promozione, attraverso di essa, dell'immagine della dinastia. A noi interessa più da vicino ciò che attuò Carlo II, che proprio agli inizi del Trecento, contando sui prestiti dei banchieri, si impegnò non solo nell'edilizia sacra, ma anche in tutta una serie di lavori pubblici a Napoli, che proprio in quel periodo, stava vivendo una buona ripresa economica<sup>97</sup>. Furono riedificate mura e porte della città, resa vivibile la zona orientale grazie alla rimozione dei fusari, creati bagni pubblici e acquedotti sotterranei. Si migliorò la circolazione grazie alla

---

<sup>96</sup> Questo quartiere è stato efficacemente descritto da G. DE BLASIS, *Le case dei principi angioini nella piazza di Castelnuovo*, in «ASPEN», 11 (1886), pp. 442 - 481; 12 (1887) pp. 289 - 435, ristampato in IDEM, *Le case dei principi angioini nella piazza di Castelnuovo*, Sala Bolognese 1974. Su questo lavoro si basano le pagine scritte da : G. DORIA, *Storia di una capitale. Napoli dalle origini al 1860*, Milano - Napoli 1958; pp. 83 - 84; C. DE FREDE, *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I* (1263 - 1382 in «Storia di Napoli», III, pp. 132 - 136; C. DE SETA, *Napoli*, Roma - Bari 1981, pp. 50 ss.

<sup>97</sup>

ristrutturazione delle strade della città e di quelle che conducevano ai vari casali<sup>98</sup>.

Il massimo sviluppo della città nell'età angioina si ebbe però lungo la costa, nell'area della cosiddetta *iunctura civitatis*, aggiuntasi, appunto, alle due precedenti aree cittadine: quella interna greco - romana con stratificazioni dell'età ducale, e quella che, frutto di un ampliamento medievale, si stendeva verso il mare dalle alture di Forcella e di Monterone<sup>99</sup>. Si ebbe insomma, grazie ad una precisa volontà politica degli angioini, una razionalizzazione della struttura urbana: le antiche zone svolsero soprattutto un ruolo di sede conventuale e religiosa, mentre le nuove, sviluppatesi proprio in questi anni intorno alla ricostruzione del porto, diventeranno sede dei traffici e del commercio. La zona sorta intorno a Castelnuovo fu essenzialmente il nuovo quartiere di rappresentanza. Fu Carlo II che, considerando il vecchio porto Pisano del periodo normanno - svevo troppo angusto e inadeguato, sovvenzionò dal 1302 i lunghi lavori per un porto più ampio, che fu terminato soltanto alla sua morte. Intorno ad esso, per la circolazione accresciuta di uomini e di merci, si sviluppò un quartiere rumoroso, denso di case e di botteghe, che conservò immutato l'antico nome di *Malpertugio*, perdendo quello di *portus Pisanorum*. Nelle immediate vicinanze

---

<sup>98</sup> DE FREDE, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I*, pp. 123 - 128; 154; G. PARDI, *Napoli attraverso i secoli. Disegno di storia economica e demografica*, Milano - Roma - Napoli 1924, pp. 37 - 38.

<sup>99</sup> VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, in *Storia di Napoli*, III, pp. 668 - 670; A. FENIELLO, *Contributo alla storia della "iunctura civitatis" di Napoli nei secoli X - XIII*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, a cura di A. LEONE, Napoli 1996, pp. 106 - 156.

sorse Castelnuovo, che dalla parte occidentale affacciava direttamente sul porto<sup>100</sup>.

L'esigenza di una nuova sede per la corte era stata già avvertita da Carlo I d'Angiò. Egli aveva dimorato nei primi tempi talvolta a Castelcapuano, che sorgeva in un luogo allora malsano, talvolta in Castel dell'Ovo, che però era troppo angusto per il suo seguito. Così nel 1279 furono intrapresi i lavori di edificazione, affidati all'architetto francese Pierre de Chaulé. Essi terminarono nel 1282 senza che il sovrano potesse mai risiedervi. Carlo II, eletto a sua stabile dimora, si dedicò a conferire al castello una maggiore solennità facendovi costruire nel 1307 la Cappella palatina. Da allora Castelnuovo diventò il polo di attrazione del quartiere più elegante della capitale angioina: intorno ad esso non solo sorsero le sontuose dimore dei figli di Carlo II, e diverse case appartenenti a famiglie nobili e a funzionari dello Stato, trasferitisi lì per motivi di prestigio e per svolgere più agevolmente le loro mansioni<sup>101</sup>.

Anche il monastero di S. Pietro a Castello era *prope Castrum Novum*, come compare chiaramente in un privilegio di Roberto d'Angiò del 1325, tanto che, quando nello stesso periodo si provvide a sistemare una strada sita *iuxta ortum regium Castri Novi ex una parte, et ortum monasterii Sancti Petri ad Castellum de Neapoli ex altera*, si diede al procuratore del monastero una congrua somma

---

<sup>100</sup> DE SETA, *Napoli*, pp. 42 - 44; A. COLOMBO, *I porti e gli arsenali di Napoli*, in «Napoli Nobilissima», 3 (1894), pp. 44 - 48; A. FENIELLO, *Il «portus Pisanorum» e il nuovo porto angioino*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 157 - 163. Sulla costruzione di Castelnuovo, S. PALMIERI, *Il Castelnuovo di Napoli. Reggia e fortezza angioina*, in «Atti della Accademia Pontaniana», n.s., 47, (1998), pp. 501 - 519.

<sup>101</sup> DE FREDE, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I*, p. 44 - 49; p. 132; una bella descrizione di Napoli nella prima metà del secolo è fornita da G. DE BLASII, *La dimora di Giovanni Boccaccio a Napoli*, in «ASPEN», 18 (1892), pp. 71 - 102; 485 - 516.



per compensare una parte di terra che era stata sottratta alla comunità <sup>102</sup>. Da altre due attestazioni del 1319 e del 1323 risulta che l'orto *seu pomerio ipsius monasterii* era *contiguo curti dominum spectabilis iuvenis Johannis principis Achaye, comitis Gravine*, e che proprio in quell'orto Maria d'Ungheria aveva ottenuto dalle monache di poter edificare alcune case, promettendo di concederle al monastero quando esse le avessero richieste.<sup>103</sup> Nelle vicinanze di questi edifici dopo alcuni anni si stabilirono i razionali della regia Camera, e per la loro sede si pagava l'affitto proprio alle monache di S. Pietro a Castello; altre costruzioni di proprietà del monastero fungevano da stalle per i cavalli di Giovanna d'Angiò e del suo consorte Andrea d'Ungheria <sup>104</sup>.

La nuova comunità domenicana fu collocata dunque vicino alla dimora reale, proprio nei primissimi anni del Trecento, quando, gradualmente, venivano costruite le dimore dei vari figli del sovrano. Quella di Filippo, principe di Taranto, era presso la porta Petruccia e il largo delle Corregge, ed aveva intorno un grande giardino e case abitate dai suoi familiari; a occidente di Castelnuovo, situato proprio di fronte all'isola di S. Vincenzo, sorgeva il palazzo di Giovanni conte di Gravina e di suo fratello Pietro, il cui giardino confinava con quello del monastero; un altro palazzo, presso la chiesa di S. Lucia, verso Castel dell'Ovo,

---

<sup>102</sup> Il privilegio di Roberto d'Angiò è: BSNSP, 9 CC I 10, pubblicato in FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, pp. 208 - 211. La notizia riguardante la sistemazione della strada si trova in un documento del 1325 estratto dai Registri Angioini e riportato da MINIERI RICCIO, *Saggio di Codice Diplomatico formato sulle antiche scritture dell' Archivio di Stato di Napoli*, Supplemento, II, Napoli 1883, p. 99; la stessa notizia è riportata in DE BLASIIS, *Le case dei principi angioini*, (1886) p. 464 e (1887) pp. 301 - 302 n.1.

<sup>103</sup> BSNSP, 9 CC I 7 (1319); BSNSP, 9 CC I 8 (1323), pubblicato in FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, pp. 211 - 212 n.1.

<sup>104</sup> Sono due notizie riprese dai Registri Angioini rispettivamente del 1332 e del 1343: DE BLASIIS, *Le case dei principi angioini*, (1887) p. 302 e n. 1; pp. 328 - 329 n. 4.

non fu terminato per la morte prematura di Raimondo Berengario<sup>105</sup>. Forse Carlo II e Maria d'Ungheria non scelsero la nuova sede del monastero solo in base al ricco patrimonio che essa deteneva: oltre ai propri figli, probabilmente vollero vicino anche una comunità in cui risiedevano allora due membri della loro famiglia e il cui compito fondamentale sarebbe stato negli anni a venire quello di pregare soprattutto per la dinastia, tanto che le monache, sovente, venivano definite nei privilegi reali *oratrices nostrae*.

#### **4. Alcune donne di stirpe reale**

Maria d'Ungheria, la religiosa consorte di Carlo II, già prima di ottenere dal pontefice di poter dare vita ad nuova comunità domenicana, aveva mostrato una particolare predilezione per i monasteri femminili, soprattutto se appartenenti agli ordini mendicanti. La regina, infatti, aveva già stretto un rapporto privilegiato con una delle prime comunità di area francescana della città: il monastero di S. Maria Donnaregina. Tale legame rimase così vivo nella tradizione, che per molto tempo si è creduto erroneamente che il monastero fosse stato fondato dalla stessa regina e che per suo volere si fosse attuato il passaggio dalla regola benedettina a quella francescana. Ella invece si impegnò esclusivamente nel ricostruire a sue spese la chiesa e il monastero danneggiati da un terremoto nel 1293 e a destinare alla comunità numerosi lasciti. Ebbe finanche una tale consuetudine di vita con le

---

<sup>105</sup> Ivi, (1886) pp. 473 - 477.

monache, da poter seguire dal coro le funzioni religiose nella chiesa. Anche se è priva di fondamento la notizia, secondo la quale si sarebbe rinchiusa nel monastero prima di morire, volle nella chiesa una degna sepoltura, come dispose nel suo testamento <sup>106</sup>.

Le lunghe disposizioni testamentarie sono una spia dell' interesse della regina non solo per il monastero di S. Maria Donnaregina, ma anche per molti altri monasteri. Tra le numerose chiese, monasteri napoletani e provenzali nominati, in effetti solo quelli di Montevergine e di S. Pietro a Castello, oltre ovviamente a quello di S. Maria Donnaregina, furono destinatari non solo di lasciti consueti in tale occasione e di oggetti preziosi, che erano stati di proprietà della regina stessa. Alla priora di S. Pietro a Castello la regina donò una croce d'argento smaltata con l'immagine della Vergine e di S. Giovanni, e un reliquiario del braccio di S. Biagio. Al monastero di S. Giovanni a Nido lasciò invece due once per far cantare messe in suffragio della sua anima e sei per la riparazione del dormitorio, confermando così l'attenzione che aveva avuto tempo prima verso lo stesso monastero, tanto da chiedere al papa nel 1310 di poterlo riformare e ampliare, dato che le suore vivevano poco regolarmente, rifiutando l'assistenza dei frati minori<sup>107</sup>.

---

<sup>106</sup> Un rapido profilo di Maria d'Ungheria è in C. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo I*, Napoli 1857, pp. 27 - 28.; VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, pp. 751 - 752; E. BERTEAUX, *Santa Maria di Donna Regina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899, pp. 12 - 13; F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli (1266 - 1414)*, Roma 1969, pp. 134 - 135.

<sup>107</sup> Per le disposizioni testamentarie v. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo I*, pp.- 200 - 206; IDEM, *Saggio di codice diplomatico.*, Supplemento II, pp. 101 - 128; M. CAMERA, *Annali del Regno delle Due Sicilie dall'origine e fondazione della monarchia sino a tutto il regno dell' Augusto sovrano Carlo III*, II, Napoli 1860, pp. 288 - 293; BERTEAUX, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 14.; DE BLASIS, *Le case dei principi angioini*, (1887) p. 316 n.1.

Dunque il motivo per cui Maria d'Ungheria rivolse la supplica al pontefice può sicuramente essere ricondotto alla sua nota pietà religiosa e all'interesse che ella aveva nell' assistere le comunità monastiche, non diversamente da altre sovrane del tempo. In ciò fu sicuramente incoraggiata dallo stesso Carlo II, contraddistinto da un fervore religioso che appariva ai contemporanei addirittura eccessivo <sup>108</sup>. Un motivo più contingente però si aggiunse a motivazioni di carattere spirituale: l'arrivo dall'Ungheria di due membri della famiglia reale, Elisabetta, sorella minore di Maria, e Isabella, sorella di Carlo II. Probabilmente i reali videro in un monastero domenicano una più che dignitosa sistemazione per la prima, vedova di Ladislao il Cumano, proveniente dalla corte ungherese che proprio in quegli anni era stato teatro di un complesso conflitto dinastico, e per Elisabetta, già avviata alla vita monastica in un convento domenicano presso Buda. Ciò che spinge a questa conclusione non è solo la pluralità di casi simili che si potrebbero citare, poiché fin dall' Alto Medioevo i monasteri hanno offerto una sorta di sistemazione sociale a fanciulle e vedove in difficoltà, a tal punto da divenire delle vere e proprie roccaforti delle famiglie più in vista, ma anche la coincidenza temporale tra l'arrivo a Napoli di almeno una delle due donne e la lettera del pontefice.

Isabella, infatti, il 24 febbraio del 1301 era quasi sicuramente in città o vi sarebbe giunta al massimo qualche mese dopo, dato che nel maggio di quell' anno Carlo II le assegnò una rendita di 40 once al mese<sup>109</sup>. E' intuibile che così il

---

<sup>108</sup> A. BARBERO, *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, in «Bollettino storico - bibliografico subalpino» 80 (1981), pp. 389 - 392.

<sup>109</sup> MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo I*, p. 36.

sovrano volesse garantire un mantenimento alla donna che gli aveva ceduto la contea di Gravina, destinata poi a Raimondo Berengario, ma non è verificabile se lo facesse prima o dopo il suo ingresso in monastero. Provvedimento simile, anche se meno generoso, fu preso nei confronti di Elisabetta, che ricevette da Carlo II nel 1304 quaranta once annue sulla gabella *sessantine piscarie*<sup>110</sup>. Due anni prima anche quest'ultima si trovava a Napoli, come apprendiamo da una registrazione trovata nel libro delle spese della casa reale, riguardante il viaggio compiuto da alcune religiose, provenienti dal monastero di S. Anna di Nocera, che avrebbero dovuto raggiungere la sorella della regina :

«Die sabati, VI Januarii, Festum Epifanie Domini. Pro expensis equorum et mularum videlicet euntium apud Nuceriam pro ducendis monialibus de dicta terra apud monasterium Sancti Petri ad Castellum que debent esse cum sorore Domine Regine»<sup>111</sup>.

Il primo nucleo della comunità fu composto quindi essenzialmente di alcune monache del monastero domenicano più vicino, tenuto ben in considerazione dallo stesso sovrano, che sembrò attuare una sorta di popolamento del monastero, appositamente per far compagnia ad Elisabetta d' Ungheria.

Non resta che chiedersi ora perché le due donne avessero lasciato l'Ungheria. Qualche ipotesi può essere formulata analizzando le poche notizie che si hanno di

---

<sup>110</sup> La notizia, tratta da un registro angioino del 1304, è stata riportata da CAMERA, *Annali del Regno delle Due Sicilie*, II, p. 287 n. 3; FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, p. 207 n. 30; DE BLASIIIS, *Le case dei principi angioini*, (1886), p. 471 n. 3.

<sup>111</sup> FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, p. 221; cf. anche D. AMBRASI, *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, III, p. 498; G. RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, estr. «Memorie Domenicane», nuova serie, 20 (1989) p. 49.

loro prima dell' arrivo a Napoli, e il momento storico in cui esso si colloca. Elisabetta e Isabella sembrarono accomunate da un destino poco felice. La prima, figlia di Stefano V, re d'Ungheria, era stata educata nel monastero domenicano della Beata Vergine Maria nell'isola delle Lepri (l'odierna isola di S. Margherita), presso Buda <sup>112</sup>. Non fu il primo membro della dinastia degli Árpád ad entrare in questa comunità fondata da Bela IV, suo nonno. Vi era già rinchiusa, infatti, la figlia del fondatore, Margherita, che visse in quel luogo così santamente da venire considerata beata.<sup>113</sup>. Proprio da una *legenda* ungherese di Margherita, che fu canonizzata solo nel 1943, possiamo ricavare alcuni dettagli sul tipo di vita che anche Elisabetta dovette condurre durante la sua infanzia. La *legenda* infatti, risalente all' inizio del XIV secolo, è molto vicina al periodo in cui le due donne furono nel monastero, ed essendo basata su una precedente biografia redatta da Marcello, padre spirituale della beata, e su un verbale del processo di canonizzazione del 1276, descrive con molti particolari le condizioni delle

---

<sup>112</sup> Su Elisabetta a Napoli cf. T. VALLE DA PIPERNO, *Breve compendio de gli più illustri Padri nella santità della Vita, Dignità, Uffici, e Lettere c'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli dell'Ordine de predicatori*, Napoli 1651, pp. 92 - 95 (non privo di errori); CAMERA, *Annali del Regno delle Due Sicilie*, pp. 287 - 288; FUSCO, *Dell' argenteo imbusto*, pp. 207 - 212; AGOP, *Liber O*, I, ff. 384 - 385.

<sup>113</sup> E. PASZTOR, *Margherita d' Ungheria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1967, VIII, coll. 796 - 798. Margherita fu affidata a quattro anni alla comunità di S. Caterina di Veszprém. I suoi genitori fondarono, in seguito, appositamente per ospitarla, il monastero sull'isola delle Lepri, nelle vicinanze della reggia di Buda. Entrambi i conventi appartenevano al Terz'Ordine domenicano: G. ÉRSZEGI, *Delle beghine in Ungheria (ovvero l'insegnamento di un codice di Siena)*, in AA.VV., *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di S. GRACIOTTI e C. VASOLI, Firenze 1995, pp. 63 - 73, qui pp. 63 - 65. Della santità di molti dei discendenti degli Árpád hanno parlato: A. VAUCHEZ, *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, in G. DUBY - J. LE GOFF, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma 1977, pp. 397 - 406; G. KLANICZAY, *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV In Europa centrale e in Italia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, pp. 75 - 109; IDEM, *Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale*, in *Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo medioevo*, a cura di S. GENSINI, San Miniato (Pisa) 1998, pp. 83 - 105, soprattutto le pp. 91 - 98; V. inoltre sugli Árpád e sulla fondazione del monastero dell'isola delle Lepri: *Storia dell'Ungheria*, a cura di P. HANÁK, trad. it. di G. MOTTA - R. TOLOMEO, Milano 1986, pp. 11 - 41.

fanciulle che vi si trovavano, che non erano poi molto da quelle delle religiose di molti monasteri femminili del tempo. Collocate nel chiostro dai nobili e dai regnanti per ricevervi un' accurata educazione, esse conducevano un'esistenza agiata e spesso, anche se indirizzate alla vita monastica, giungevano alle nozze se le alleanze matrimoniali delle famiglie di provenienza lo esigevano. Così accadde ad Elisabetta che si allontanò dal monastero nel 1287 per sposare un nobile boemo, ma vi ritornò dopo pochi anni essendo rimasta precocemente vedova <sup>114</sup>. La donna dovette serbare molti ricordi della vita conventuale vissuta con Margherita quando era bambina. Secondo la testimonianza resa al processo di canonizzazione Elisabetta fu guarita miracolosamente da una misteriosa malattia grazie al contatto con lo scapolare e il velo della beata, ormai defunta <sup>115</sup>. Margherita, invece, che la *legenda* descrive ostile ad ogni privilegio, aveva rifiutato perfino le nozze con Carlo I d' Angiò, per cui il sovrano angioino, desideroso di assicurarsi aperto appoggio da parte di un monarca che esercitava grande egemonia sui Balcani, aveva negoziato una doppia alleanza matrimoniale:

---

<sup>114</sup> CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I, p. 102.

<sup>115</sup> Al tempo della testimonianza Elisabetta aveva 21 anni: *Inquisitio super vita, conversatio et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis in Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis*, a cura di V. FRAKNÓI, Budapest 1986, tomo I, pp. 163 - 387, qui pp. 185 - 188. Secondo alcuni studiosi ungheresi nel 1340 un autore ignoto scrisse a Napoli una *legenda* basata sulle testimonianze della stessa Elisabetta: F. KNAUZ, *Legenda S. Margarethae Neapolitana*, Strigonia 1868; T. KLANICZAY, *Attività letteraria dei francescani e domenicani nell' Ungheria angioina in Gli Angioini di Napoli e di Ungheria*, Colloquio italo ungherese organizzato dall' Accademia delle Scienze di Ungheria (Roma 23 - 24 maggio 1972), Roma 1974, p. 38. Questa ipotesi è stata confutata da chi pensa che l'unico rapporto della *legenda* con Napoli sia da ricondurre alla presenza di uno dei manoscritti di origine fiorentina a Napoli, cf. T. KLANICZAY, *La fortuna di S. Margherita d'Ungheria in Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, pp. 3 - 27, qui pp. 18 - 19.

i suoi figli, il futuro Carlo II e Isabella, avrebbero sposato i due figli di Stefano V, Maria e Ladislao<sup>116</sup>.

Fu così che Isabella, morta Stefano V, fu incoronata regina nel 1272. La sua non fu una vita facile: il marito Ladislao, che si era guadagnato il soprannome di Cumano, proprio perché preferiva vivere tra i nomadi, nelle steppe, piuttosto che stare a corte, pur di sposare la figlia di un capo tribù cumano aveva fatto imprigionare la stessa Isabella, «la sventurata napoletana che odiava mortalmente senza ragione»<sup>117</sup>. La sua morte, avvenuta nel 1290, aprì un complicato conflitto dinastico. Maria d'Ungheria, appoggiata dal papato, si arrogò il diritto al trono per discendenza femminile e pretese la corona per suo figlio Carlo Martello, sebbene esistesse un discendente maschio, Andrea il Veneziano. Carlo Martello, però, morì prematuramente di peste a Roma nel 1295 e la corona fu posta sul capo di Caroberto, l'altro figlio di Carlo II. Nel 1300, deciso il passaggio in Dalmazia del futuro sovrano, numerosi nunzi intrapresero viaggi tra l'Ungheria e il Regno di Napoli, tra cui Giacomo, il cappellano di Isabella, che si diresse a Roma come ambasciatore di Maria d' Ungheria. Non è difficile quindi immaginare che forse proprio in una di queste occasioni Isabella lasciasse un paese nel quale non aveva più motivo di risiedere<sup>118</sup>.

---

<sup>116</sup> Ivi, p. 39; M. SCHIPA, *Carlo Martello angioino* in «ASPN», 14 (1889) pp. 20 - 29; B. HOMAN, *Gli Angioini di Napoli in Ungheria (1290 - 1403)*, Roma 1938, pp. 29 - 30.

<sup>117</sup> Ivi, pp. 30 - 34.

<sup>118</sup> Ivi, pp. 80 - 100; E. G. LÉONARD, *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967, pp. 239 - 243; A. DE REGIBUS, *Le contese degli Angioini di Napoli per il trono d' Ungheria*, in «Rivista storica italiana», serie IV, 5 (1934) , fasc. III, pp. 272 - 273.



Ella, una volta giunta nella piccola comunità di S. Pietro a Castello, vi ricoprì sicuramente un ruolo importante: Camillo Minieri Riccio, che ebbe modo di vedere documenti ormai perduti, scrisse che la donna «governò quel monastero con la regola da lei all'oggetto formata e sanzionata da re Carlo II». Purtroppo nulla è rimasto di questa regola e la stessa documentazione superstite di S. Pietro a Castello non ha serbato alcuna traccia della presenza di Isabella, che vi morì a soli due anni di distanza dal suo arrivo a Napoli, nel 1303. Carlo II, che apprese la triste notizia a Roma, scrisse immediatamente al procuratore dell'Ordine domenicano pregandolo di chiedere a tutti i provinciali di far celebrare messe di suffragio, come si faceva solitamente in occasione della morte dei superiori dell'Ordine<sup>119</sup>.

Il ricordo di Elisabetta, la sorella della regina, è rimasto invece così legato al monastero, che successivamente alcuni l'hanno tramandata come priora della comunità stessa<sup>120</sup>. Ciò però non emerge dalla documentazione: Carlo II confermando nel 1303 uno *jus piscandi* goduto da tempo dal monastero, affermò che aveva speciale predilezione per esso dato che nel suo *claustrali ambitu venerabilis mulier domina Elisabetta, filia bonae memoriae regis Ungariae, soror nostra dilecta degit*, senza specificare che ella ne era la priora<sup>121</sup>. Ciò non risulta neanche in un documento del 20 settembre 1320, in cui viene concesso a Ruggiero *de Macla* un luogo di proprietà del monastero, presso la chiesa di S.

---

<sup>119</sup> MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo I*, p. 36.

<sup>120</sup> DE BLASII, *Le case dei principi angioini* (1886), p. 471 n.1; la notizia si ritrova anche in CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, p. 102.

<sup>121</sup> ASN, Mon. Sopp. 1463, 11r.

Maria di Piedigrotta, per costruirvi la chiesa di S. Leonardo. Il nome di Elisabetta compare all'inizio del documento ad indicare la posizione preminente che ella rivestiva nel monastero, ma subito dopo vi è quello della priora del periodo, Maddalena Dentice<sup>122</sup>.

Questo documento prova anche che Elisabetta era ancora vivente nel 1320<sup>123</sup>. Intorno al 1325 era già deceduta: Giovanni di Napoli, insegnante nello Studio Generale di S. Domenico Maggiore e famoso predicatore, scrisse un discorso per il trasferimento delle spoglie della donna in una più degna sepoltura, affermando che il monastero era stato fondato *intuitu personae sororis nostrae Elisabeth*<sup>124</sup>. L'anno dopo nelle disposizioni testamentarie di Maria d'Ungheria alcune *iconas* della Beata Vergine che *fuertunt quondam domine Elisabethe sororis domine reginae* furono destinate a Bernardo d' Aquino <sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> BSNP, 9 CC I 14. Il documento è riportato da FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, pp. 207 - 208 n. 3 che lo data al 1305. Sembra più credibile invece la data del 1320. Nell'originale non compare l'anno ma soltanto e il mese e l'indizione (la III). Essa può corrispondere al 1305 ma anche al 1320. Quest'ultima data è confermata da due documenti: uno del 26 ottobre 1321 (Mon. Sopp. 1393, 316v - 317r) che riporta i nomi degli stessi due priori; in un documento del 1317 (Mon. Sopp. 1393, 315v - 316r) invece compare come priora Giovanna Pagano.

<sup>123</sup> In CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, p. 102 la data della morte di Elisabetta è anticipata al 1313.

<sup>124</sup> T KAEPPEL, *Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*, in «AFP», 1940 p. 59. Questa predica è un tipico esempio di un genere oratorio allora molto diffuso e di cui Giovanni Regina fu il maggiore esponente, quello dei sermoni *de mortuis*. Essi venivano scritti per commemorare la memoria di re e principi di sangue reale servendo, contemporaneamente, ad esaltare l'intera dinastia. Per i sermoni *de mortuis* v. J. PAUL BOYER, *Prédication et l' État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *L' État Angevin*, pp. 127 - 157, in particolare le pp. 133 - 134. La predica dal titolo *In translacione corporis sororis Helizabeth* si trova in BNN, ms. VIII AA 11, ff. 38<sup>ra</sup> - 39<sup>ra</sup>; cf. anche J.B. SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 - 1350*, III, Münster (Westfalen) 1971, pp. 606 - 609; 612 - 615.

<sup>125</sup> CAMERA, *Annali del Regno delle Due Sicilie*, p. 290.

Oggi il suo ritratto è ancora visibile in un affresco della chiesa di S. Maria Donnaregina, che l'ha immortalata con l'abito delle domenicane accanto alla sorella e a Violante d' Aragona, moglie di Roberto d' Angiò<sup>126</sup>.

## **5. Il monastero di S. Pietro a Castello nel *sistema monastico territoriale* napoletano del Basso Medioevo.**

E' utile a questo punto collocare la nascita della comunità di S. Pietro a Castello nel quadro dei numerosi monasteri femminili presenti a Napoli nel Basso Medioevo. Già da tempo gli studiosi hanno messo in rilievo come la diffusione delle varie case religiose può essere meglio compresa analizzandola in ambiti geografici ristretti e storicamente omogenei, come le diocesi o le città. Queste ultime sembrano costituire un osservatorio privilegiato soprattutto per i monasteri femminili, legati strettamente ai contesti urbani, essendo in rapporto con l'ordinario diocesano o con i rappresentanti dell'Ordine a cui appartenevano, con le famiglie più in vista e con le autorità pubbliche che avevano dotato il monastero, continuandovi talvolta a detenere diritti di giuspatronato<sup>127</sup>. Sarebbe utile quindi in contesti del genere individuare, su solide basi documentarie, tutte le istituzioni femminili esistenti, non solo per avere una visione globale del

---

<sup>126</sup> BERTEAUX, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 60; E. ROMANO, *Saggio di iconografia dei Reali Angioini di Napoli*, Napoli 1920, p. 36; DE FREDE, *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I*, p. 144.

<sup>127</sup>G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Atti della settimana di studio, Trento 5 - 9 settembre 1983, a cura di P. PRODI e P. JOHANEK, Bologna 1984, p. 240.

fenomeno, ma anche per instaurare i necessari confronti tra esse e, nello stesso tempo, per compiere in modo più approfondito lo studio su ognuna <sup>128</sup>.

Delineare il sistema monastico territoriale della città di Napoli, soprattutto per quanto riguarda le istituzioni femminili, è per il momento assai difficile non solo per la penuria di documenti, ma anche per la scarsità di studi sull'argomento, come pure di monografie su singole comunità, riguardo alle quali alcune notizie sono state spesso fornite solo dagli studiosi di storia dell'arte. A questa difficoltà si aggiungono, nel riordinare le poche notizie disponibili, i consueti rischi legati allo studio e ad un esatto censimento delle istituzioni femminili: l'instabilità istituzionale, i trasferimenti di sede e gli accorpamenti, la non sempre ben distinguibile osservanza religiosa, il mutamento delle regole, l'impossibilità a volte di fare una netta distinzione tra conventi del Secondo e del Terz' Ordine. Con queste premesse si può delineare un quadro molto dei monasteri femminili della capitale, che, nonostante i suoi limiti, sembra suggerire delle linee di tendenza utili a compiere alcune riflessioni.

In una Napoli divenuta capitale del Regno e sede di un potere monarchico tradizionalmente legato agli ordini mendicanti, i conventi ad essi appartenenti ebbero, dalla seconda metà del Duecento, una grande fioritura. Ai Carmelitani e agli eremitani di S. Agostino già Carlo I alla fine del Duecento aveva donato vasti

---

<sup>128</sup> Roberto Rusconi, già nel 1979, aveva espresso l'esigenza di ricostruire un sistema monastico territoriale femminile in contesti ben definiti, possibilmente regionali, cf. R. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII* in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 311 - 312. L'ha ribadito recentemente anche ANNA BENVENUTI in *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare* in *Chiara d'Assisi*. Atti del XX Convegno della Società internazionale di Studi Francescani, (Assisi 15 - 17 ottobre 1992), Spoleto 1993, p. 106.

appezzamenti di terra, per costruire tra il 1283 e il 1300 le loro sedi. Le comunità dei minori e dei predicatori furono favorite invece soprattutto da Carlo II e da Roberto d' Angiò<sup>129</sup>.

L'insediamento delle Domenicane a S. Pietro a Castello si colloca cronologicamente in un periodo che vide Carlo II dare impulso alla fondazione di nuovi conventi degli ordini mendicanti in tutto il Regno. Prediligendo l'Ordine domenicano, che considerava fondamentale nella lotta contro l'eresia, rese il convento di S. Domenico Maggiore sede dell'Inquisizione e volle ricostruire sontuosamente l'antica chiesetta che sorgeva accanto ad esso. Vi si dedicò quando era ancora principe di Salerno nel 1284, donando in seguito parecchie terre al convento perché potesse sostenere le spese necessarie. Nel 1294, quando aveva già fatto cominciare i lavori di costruzione del nuovo convento, sostenne anche quelli della chiesa di S. Pietro Martire, quattro anni dopo quelli del convento e della chiesa di S. Pietro a Maiella dei Celestini e tra il 1299 e il 1301 quelli per l'ampliamento del convento francescano di S. Lorenzo. Nulla ci è pervenuto dei lavori che furono sicuramente compiuti a quel tempo per rendere più accogliente il monastero di S. Pietro a Castello; l'unica labile traccia potrebbe essere un provvedimento dello stesso Carlo II per la scarcerazione di Matteo Guindazzi detto *Babucio*, che avrebbe dovuto dare *uncias 20 expendendas in opere Sancti Petri ad Castellum de Neapoli, quod construi facimus* <sup>130</sup>. Anche nel resto del

---

<sup>129</sup> AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 487 - 516.

<sup>130</sup> Su questo vasto progetto di costruzione di edifici religiosi cf. C. BRUZELIUS, *Charles I, Charles II and the development of an Angevin style in the Kingdom of Sicily*, in *L' État Angevin*, pp. 99 - 114.; *I fascicoli della Cancelleria Angioina*, (1299 - 1300), ricostruiti dagli archivisti napoletani, I, Napoli 1995 p. 90.

Regno il sovrano si dedicò soprattutto alla fondazione di chiese e conventi domenicani, come quello di S. Luigi di Aversa, di S. Nicola di Mira di Sulmona e di S. Maria Maddalena di Brindisi. I grandi cenobi benedettini napoletani, però, non erano per nulla in crisi a quel tempo, ma tra XIII e XIV secolo conservavano intatta la loro potenza, soprattutto quello di S. Maria a Cappella, di S. Gennaro *extra moenia*, a cui era annesso anche un ospedale, e quello più famoso dei SS. Severino e Sossio<sup>131</sup>.

Diversa era la situazione dei monasteri femminili: ad una decisa continuità dei monasteri benedettini presenti nella città in gran numero da secoli fece fronte nel Basso Medioevo una scarsa presenza di comunità mendicanti, tutte nate, soprattutto nel Trecento, per iniziativa della famiglia reale. Al momento della fondazione di S. Pietro a Castello, cioè del primo monastero domenicano femminile della città, esistevano a Napoli, almeno secondo le fonti oggi reperibili, solo tre comunità appartenenti all'area francescana : quella di S. Agata<sup>132</sup>, di S. Giovanni a Nido<sup>133</sup> e di S. Maria Donnaregina<sup>134</sup>. In verità, come si è recentemente accertato, le monache di quest'ultimo monastero, che erano state benedettine, già dal 1236 venivano definite nella documentazione *moniales*

---

<sup>131</sup> DE FREDE, *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I*, pp. 142 - 144; VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, pp. 731 - 758, cf. anche B. CHIOCCARELLI, *Notitia elaborata et absolutissima omnium ecclesiarum et beneficiorum civitatis et Regni Neapolis quae de regio sunt iure patronatus* in BNN, Fondo Brancacciano, ms. II B 7, ff. 34 - 79; AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 487 - 516

<sup>132</sup> P. DE STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli 1560, p. 176, BENVENUTI, *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII)*, p. 94.

<sup>133</sup> Ivi, p. 94; S. D'ALOE, *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi*, in «ASPEN», 8 (1883), p. 306.

<sup>134</sup> Su questo monastero cf. DE STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della città di Napoli*, pp. 184 - 185; GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, pp. 35 - 37, 45 - 46. Le pergamene sono nell' Archivio Storico Diocesano di Napoli, cf. *L'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Guida*, a cura di G. GALASSO e C. RUSSO, Napoli 1978, I, pp. 4 - 5.

*inclusae ordinis Sancti Damiani di Assisi*<sup>135</sup>. Queste, però, almeno secondo Berteaux, vivevano chiedendo l'elemosina e spingendosi spesso anche ben lontano dalla città, potendo contare sulla protezione degli ufficiali regi<sup>136</sup>.

Altri monasteri femminili appartenenti agli ordini mendicanti videro la luce solo negli anni successivi, grazie all'iniziativa di Sancia d' Aragona, moglie di Roberto d'Angiò. Ella fondò innanzitutto l'importante monastero di S. Chiara, per il quale scrisse le Costituzioni approvate dal papa nel 1321, disponendo, prima, che le monache fossero assistite dai frati dei vicini conventi di S. Maria La Nova e di S. Lorenzo Maggiore, poi da altri, appositamente insediati nei pressi del monastero<sup>137</sup>. Finì per controllare personalmente le cariche della comunità e la nomina dei frati che di essa si prendevano cura. Questi ultimi formarono nel corso del tempo una vera e propria comunità parallela, dalle simpatie spirituali, tanto da indurre Benedetto XII nel 1337 ad imporre un certo controllo ordinando che in essa non fossero accolti più di sei frati<sup>138</sup>. Alla comunità di S. Chiara fu annesso un secolo dopo il gruppo di terziarie francescane di S. Croce a Palazzo, raccolte dopo il 1338 dalla stessa Sancia e affidate alla direzione spirituale dei frati del piccolo convento della Trinità, creato a questo scopo<sup>139</sup>. Infine, per

---

<sup>135</sup> U. DOVERE, *Il più antico documento pontificio dell' Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in «Campania Sacra» 25 (1994), pp. 8 - 9.

<sup>136</sup> BERTEAUX, *Santa Maria di Donna Regina*, p. 10.

<sup>137</sup> A. FACCHIANO, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno medievale e moderno* in *Il monachesimo femminile in Italia*, p. 173.; G. F. D' ANDREA, *Il monastero napoletano di S. Chiara secondo i registri dell' archivio di Stato di Napoli*, in «AFH», 80 (1987) pp. 57 - 58; cf. anche *Il monastero di S. Chiara*, a cura di A. ALABISO, M. DE CUNZO, D. GIAMPAOLA, A. PEZZULLO, Napoli 1995. L' archivio del monastero è andato quasi completamente distrutto in due incendi nel XVI secolo: G. F. D' ANDREA, *Ciò che resta dell' antico archivio di S. Chiara di Napoli*, in «AFH», 70 (1977), pp. 128 - 146.

<sup>138</sup> ROBERTO PACIOCCO ha descritto questo monastero come emblema di un «francescanesimo di corte» nel suo recente contributo *Angioini e Spirituali. I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L' État Angevin*, pp. 253 - 287, in particolare pp. 280 - 287.

<sup>139</sup> GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, p.74, AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 504.

volontà di entrambi i regnanti, un'altra comunità di terziarie, dette di S. Francesco della «limosina», ebbe il compito di distribuire ai poveri le elemosine regie<sup>140</sup>. Anche le comunità di S. Maria Maddalena e di S. Maria Egiziaca nacquero dalla volontà di Sancia che, dedicandosi personalmente ad opere di carità insieme con il suo confessore, Filippo d'Aquier, vi riunì numerose prostitute pentite<sup>141</sup>. Le fonti le definiscono come Agostiniane, ma esse recavano sulle vesti il cordone di S. Francesco ed erano affidate alla cura spirituale dei minori, per cui la questione andrebbe approfondita<sup>142</sup>.

Agli inizi del Trecento e per tutto il Basso Medioevo sono invece largamente attestati quegli antichi monasteri, passati da secoli alla Regola benedettina, che continuavano a detenere grandi patrimoni e una grande capacità di attrazione sulla domanda religiosa femminile. Tra essi due sono più conosciuti: quello di S. Patrizia, attestato già dal X secolo<sup>143</sup>, e quello altrettanto antico di S. Gregorio Armeno, che rappresenta un caso fortunato dal punto di vista documentario, poiché le pergamene, ancora oggi conservate, sono state pubblicate in regesto o in edizione integrale e sono tuttora oggetto di studio<sup>144</sup>. Accanto ad essi si

---

<sup>140</sup> AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 504; cf. anche DE STEFANO, *Descrizione de i luoghi sacri della città di Napoli*, p. 184; GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 85.

<sup>141</sup> Sulla comunità di S. Maria Egiziaca v. D. AMBRASI, *Il fondo pergamenaceo di S. Maria Egiziaca*, in «Campania Sacra», 28 (1997), pp. 227 - 256; C. VETERE, *Le più antiche pergamene di S. Maria Egiziaca*, in «Campania Sacra», 28 (1997), pp. 257 - 306.

<sup>142</sup> FACCHIANO, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno*, pp. 178 - 179.

<sup>143</sup> A. FACCHIANO, *Monasteri benedettini o capitoli di canonichesse? L'esempio di S. Patrizia di Napoli*, in «Benedictina» 38 (1991), pp. 35 - 60; EADEM, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età moderna* cit.

<sup>144</sup> La storia di questo monastero a partire dall'età moderna è stata descritta da E. PALERMO, *Cenno storico sul nobile monastero e venerabile chiesa di S. Gregorio per appendice alla Cronaca di D. Fulvia Caracciolo sul medesimo monastero e chiesa*, Napoli 1846; cf. anche F. CARACCILOLO, *Breve compendio della fondazione del monastero di S. Gregorio Armeno detto S. Liguoro di Napoli*, a cura di R. M. ZITO, Napoli 1851; G. MOLINARO, *S. Gregorio Armeno*, Napoli 1929; R. PANE, *Il monastero napoletano di S. Gregorio Armeno*, Napoli 1957. Per le edizioni delle pergamene cf. J. MAZZOLENI, *Le pergamene del*



ricordano ben altri nove monasteri di benedettine: S. Arcangelo a Baiano<sup>145</sup>, S. Maria ad Agnone<sup>146</sup>, S. Festo, S. Maria Donnaromita, S. Gaudioso, S. Potito, S. Agnello, S. Pietro e Marcellino, S. Maria ad Alvino<sup>147</sup>.

Durante il secolo XV invece, ci fu un vero e proprio vuoto di fondazioni: abbiamo poche notizie solo per alcuni conventi di terziarie, come quello di S. Francesco delle monache e di S. Gerolamo delle monache, che spesso vengono assimilati nelle fonti e nei repertori ai conventi delle clarisse<sup>148</sup>. In verità le terziarie conducevano uno stile di vita ben diverso da quello delle suore. Come è noto, la nascita di un vero e proprio Terzo Ordine, composto di laici, era avvenuta nel 1289, quando Nicolò V aveva approvato la Terza Regola di s. Francesco con la bolla *Supra montem*. Si trattava sostanzialmente di un riconoscimento formale di situazioni che già esistevano da lungo tempo: la presenza e il continuo sviluppo di gruppi di laici strettisi intorno ai frati mendicanti. Anche le donne entrarono a far parte di questi gruppi, formatisi più o meno spontaneamente e viventi in comunità, oppure vissero religiosamente in casa propria, prive di raccordo con la maggior parte delle istituzioni. Coloro che decidevano di

---

*monastero di S. Gregorio Armeno di Napoli*, Napoli 1973; R. PILONE, *Le pergamene di S. Gregorio Armeno* (1141 - 1198), Salerno 1996; per le vicende della documentazione cf. R. PILONE, *Il diplomatico di S. Gregorio Armeno conservato nell' Archivio di Stato di Napoli* in «Campania Sacra», 1988, 19/1 pp. 3ss, 19/2 pp. 190 - 309; B. IENGO, *Le pergamene di S. Gregorio Armeno*, in *Per la storia del mezzogiorno medievale e moderno. Studi in onore di Jole Mazzoleni*, I - II, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio Centrale per i beni archivistici 1998, I, pp. 81 - 92.

<sup>145</sup>Le pergamene del monastero di S. Arcangelo a Baiano sono pubblicate in MAZZOLENI, *Archivi di monasteri benedettini*, pp. 159 - 162.

<sup>146</sup>CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell' Alto Medioevo*, pp. 664, 705. Non era convinto dell' origine greca di questo monastero G. M. MONTI, *Il monastero benedettino di S. Maria ad Agnone in Napoli* in «Rivista storica benedettina» 16, (1925), pp. 285 - 304, qui p. 288. Le pergamene sono nell' Archivio di Stato di Napoli, cf. MAZZOLENI, *Le fonti documentarie e bibliografiche*, p. 3.

<sup>147</sup>AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 513 - 514.

<sup>148</sup>FACCHIANO, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno*, p. 178.

scegliere questo tipo di vita, soprattutto nubili e vedove, trovando un'alternativa dignitosa al chiostro o al matrimonio, non rimanevano completamente sole e, in alcuni casi, libere da una rigida clausura, potevano fruire di più ampi spazi di libertà<sup>149</sup>.

Da quanto detto finora si deduce che nella capitale del Regno, agli inizi del Trecento, cioè al tempo della fondazione del monastero di S. Pietro a Castello, le donne, nell'intraprendere la vita monastica, erano dirette principalmente verso le antiche fondazioni benedettine. Ciò avveniva proprio in una fase cronologica in cui altrove queste stesse fondazioni stavano perdendo capacità di attrazione sui ceti più in vista delle città: essi preferivano rivolgersi agli ordini mendicanti. Tali ordini, però, finivano con l'offrire alle monache, sottoposte alla clausura in monasteri dotati di vasti patrimoni, uno stile di vita molto simile a quello delle benedettine<sup>150</sup>. A Napoli le poche comunità femminili mendicanti non solo si assimilarono a quelle più antiche, ma, nate da esigenze strettamente legate alla dinastia, finirono col configurarsi come monasteri di famiglia, come nel caso di S. Pietro a Castello nei primi anni del Trecento, o come veri e propri farnedi reali, come avvenne con S. Chiara.

Il caso napoletano non è però isolato nel Mezzogiorno; esso è simile a quello analizzato recentemente da Carmela Massaro per la Provincia di Terra d' Otranto, pur ricca di conventi mendicanti maschili: in essa la domanda femminile era

---

<sup>149</sup> Solo dal secolo XIV è comune la denominazione di «Terz'Ordine». Per la varietà terminologica, soprattutto relativa all'area francescana, cf. A. POMPEI, *Terminologia varia dei penitenti*, in *I frati penitenti di S. Francesco nella società del Due - Trecento*. Atti del II convegno di Studi Francescani a cura di M. D'ALATRI (Roma 12 - 14 ottobre 1976), Roma 1977, pp. 11 - 22

<sup>150</sup> BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, pp. 9 - 10.

indirizzata all'inizio del Trecento soprattutto verso le fondazioni benedettine. Solo nel corso del secolo furono fondati i primi due conventi di clarisse a Nardò e a Taranto, mentre nel pieno Quattrocento si rivelò una consistente presenza del Terz'Ordine a Lecce<sup>151</sup>. D'altra parte in tutta l'Italia meridionale i conventi femminili appartenenti agli ordini mendicanti sembrarono riscuotere un successo limitato rispetto a quelli benedettini. In un recente censimento delle case religiose femminili del Mezzogiorno medievale è emerso che su circa 330 la maggioranza assoluta era rappresentata da quelle benedettine, comprendenti ovviamente anche monasteri celestini, cistercensi, pulsanesi e florensi; le clarisse erano un centinaio, mentre i monasteri domenicani meno di dieci<sup>152</sup>.

Ovviamente è ancora troppo presto, allo stato attuale delle ricerche, determinare le motivazioni di una situazione del genere. Su di essa ha sicuramente pesato il ritardo della penetrazione degli ordini mendicanti al Sud rispetto ad alcune zone dell'Italia Centro - settentrionale, e forse una presenza meno vivace di *mulieres religiosae* da incanalare in comunità ordinate, affidate alla cura dei Mendicanti. Ciò sarà ben chiaro soltanto quando, scandagliata tutta la documentazione e tenendo conto delle dinamiche politiche, sociali, nonché religiose delle città o delle varie regioni, si potrà delineare in ciascuna di esse un ben definito sistema monastico territoriale.

---

<sup>151</sup> C. MASSARO, *Monasteri femminili e realtà urbane in Terra d' Otranto nel Tardo Medioevo*, in *Chiara e il Secondo Ordine*, pp. 256 - 265.

<sup>152</sup> FACCHIANO, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno*, pp. 177 - 178; per i monasteri femminili appartenenti all' Ordine domenicano v. anche CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I, pp. 97 - 106.

## 6. L'incorporazione all'Ordine e i frati.

La fondazione della comunità di S. Pietro a Castello, avvenuta, come si è detto nel 1301, si colloca in un momento fondamentale non solo per la storia del monachesimo femminile, ma anche per quella delle *mulieres* religiose che, da sole o associate in forme comunitarie, non di rado estremamente originali, avevano rivelato già da tempo e a gran voce la loro semplice e spesso impegnativa esistenza. Era passato solo qualche anno dal 1298, in cui si ebbe per la vita religiosa femminile una vera e propria svolta: con la bolla *Periculoso*, Bonifacio VIII aveva imposto definitivamente la clausura e messo l'ultimo tassello al lungo e tortuoso processo di controllo e di monacalizzazione che il papato, da circa un secolo, andava attuando sulle molteplici -spesso incontrollabili- esperienze religiose femminili, attestate tra XII e XIII secolo<sup>153</sup>. Proprio ad opera della Chiesa, dunque, molte comunità acquisirono un carattere più disciplinato ed istituzionale, anche se in origine erano venute fuori da una realtà più viva e complessa, composta a volte di gruppi di semplici penitenti<sup>154</sup>.

La maggior parte di questi gruppi vennero affidati agli ordini mendicanti, che furono ritenuti i più idonei a disciplinare e a tenere sotto controllo delle comunità

---

<sup>153</sup> La clausura, dopo l'intervento di Bonifacio VIII, diventò un bene al quale tutto andava sacrificato: cf. LECLERCQ, *Clausura*, coll. 1166 - 1174. Sul rapporto tra Papato e mondo religioso femminile v. E. PÁSZTOR, *I papi del Duecento e del Trecento di fronte alla vita religiosa femminile in Il movimento religioso femminile in Umbria*, pp. 29 - 65.

<sup>154</sup> Il riferimento obbligato è in questi casi GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, pp. 171 - 232, che, per primo intuì come queste problematiche dovevano essere rivisitate alla luce di una maggiore comprensione dei rapporti reciproci esistenti tra le varie sperimentazioni religiose dei secoli XII e XIII. Egli, inoltre, studiò la storia dell'incorporazione dei monasteri femminili agli Ordini mendicanti nell'ottica del controllo che su di essi esercitò il Papato. Per una riesamina recente v. K. ELM, *Le donne negli Ordini religiosi dei secoli XII e XIII in Chiara e il secondo Ordine*,

caratterizzate da una vitalità che era sempre soggetta a degenerare, agli occhi delle autorità ecclesiastiche, in pericoloso disordine. Nel vasto progetto rientrava, da una parte, il così detto *Ordo Sanctae Clarae*, alla creazione del quale il papato si impegnò in più riprese, dall'altra la costituzione dell'*universale coenobium* di S. Sisto, in cui avrebbero potuto trovare dimora tutte le *mulieres religiosae* romane, e non solo quelle che avevano abitato finora i chiostri, ma anche le cosiddette penitenti<sup>155</sup>.

L'Ordine delle Clarisse fu, infatti, creazione del papato: troppo spesso la storiografia, in gran parte francescana, ha falsato negli anni addietro la realtà storica, ritenendone Chiara la fondatrice. In effetti, ella dette vita a poche comunità improntate alla *formae vitae* di Francesco, poco distinguibili, in una prima fase, dai gruppi di penitenti che popolavano da qualche tempo l'area umbro-toscana, ben distinte, invece, dalle fondazioni del cardinale Ugolino (futuro papa Gregorio IX), contrassegnate da una propria Regola e nelle quali a poco a poco la povertà venne sacrificata ad una rigida clausura. Solo nel 1263 le comunità fondate da Chiara e queste si fusero nell'*Ordo Sanctae Clarae*, voluto tenacemente dal papato, ma che nulla più conservava del primitivo ideale pauperistico della *plantula* di Francesco.<sup>156</sup>

---

<sup>155</sup>E' stata Maria Pia Alberzoni a mettere nel giusto rilievo quest'opera normalizzatrice del Papato: cf. *Chiara e il Papato*, Milano 1995; EADEM, "Nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero". *Chiara tra carisma ed istituzione*, in *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco*. Atti del Convegno per l'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, a cura di A. MARINI e M. B. MISTRETTA, Fara Sabina - Rieti 1995, pp. 41 - 65; EADEM, *La nascita di un'istituzione: l'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano 1996; EADEM, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 203 - 235, soprattutto le pp. 203 - 207.

<sup>156</sup> L'equivoco storiografico secondo il quale Chiara sarebbe stata la fondatrice del Secondo Ordine francescano risale a Gratien De Paris. Fu solo negli anni Trenta che LILLY ZARNCKE nella sua opera *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des heiligen Franz*, Leipzig - Berlin 1930

Il secondo versante del progetto pontificio consisteva nel conferire una vita più regolata a tutte le religiose romane, facendole confluire nel monastero di S. Sisto. Il primo tentativo in questo senso fu attuato dapprima da Innocenzo III, che incontrò notevoli difficoltà non solo per i ritardi della costruzione degli edifici monastici, ma, soprattutto, per il rifiuto dei religiosi dell'Ordine di Semphringam di accollarsi la cura spirituale delle monache. Onorio III, determinato a portare a buon fine i tentativi del predecessore, fu più fortunato, in quanto i frati domenicani si impegnarono ad occuparsi del monastero romano, incorporato definitivamente all'Ordine nel 1221 e sottoposto subito a stretta clausura. Fu una convergenza di intenti: lo stesso Domenico, già da qualche anno, aveva intrecciato fitte relazioni con le religiose del convento di S. Maria in Tempulo, che, congiuntamente con quelle di S. Bibiana, confluirono alla fine nella nuova comunità di S. Sisto<sup>157</sup>.

Non tutti i gruppi religiosi femminili affidati ai Predicatori effettuarono un percorso così lineare. Se si escludono, infatti, le eccezioni dei primi conventi fondati a Prouillé e a Madrid e la tutela che Giordano di Sassonia, maestro

---

dimostrò come fosse stato, invece, Ugolino d'Ostia a dare vita al nuovo Ordine. L'esperienza di Chiara e della sua comunità è stata giustamente collocata da alcuni studi recenti tra le esperienze religiose femminili del XIII secolo: cf. RUSCONI, *L'espansione del francescanesimo femminile*, GENNARO, *Chiara d' Assisi, Agnese e le prime consorelle : dalle Pauperes Dominae di S. Damiano alle Clarisse*, in *Mistiche e devote*, pp. 37 - 55, EADEM, *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, cit. La ricostruzione dei rapporti che intercorsero tra Chiara e il Papato attraverso la documentazione pontificia coeva e l'epistolario della santa è stata effettuata da ALBERZONI, *Chiara e il Papato*, cit.

<sup>157</sup> Sul progetto dell'*universale coenobium* v. M. MACCARRONE, *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972, pp. 272 - 278; L. CANETTI, *Le ultime volontà di San Domenico. Per una storia dell'«Ordo Praedicatorum» dal 1221 al 1236* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», p. 69 e ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, p. 206. Per il monastero di S. Sisto cf. invece J. KOUDELKA, *Le "Monasterium Tempuli" et la fondation dominicaine de S. Sisto* in «AFP» 31 (1961), pp. 5 - 81; Idem, *Il convento di S. Sisto a Roma negli anni 1369 - 1381* in «AFP» 46 (1976), pp. 5 - 24; l'edizione della documentazione del monastero è opera di C. CARBONETTI VENDITTELLI, *Le più antiche carte del Convento di San Sisto in Roma (905 - 1300)*, Roma 1987 .

generale dell'Ordine, esercitò nei confronti della comunità di S. Agnese a Bologna, tutte collocabili in una fase in cui è stata riconosciuta ai Domenicani una spiccata propensione per la *cura monialium*, la storia di molte incorporazioni all'Ordine fu lunga e tortuosa. Dopo la morte di s. Domenico si giunse addirittura a posizioni radicali come quelle dettate dal *Capitulum generalissimum* del 1228, in cui si vietò a tutti i frati, sotto pena di scomunica, di accettare nell'Ordine altri conventi femminili. Solo nel 1257 si concluse una lunga fase, disseminata di provvedimenti papali, riluttanze e ripensamenti dell'Ordine, che era costantemente preoccupato dell'impegno economico e spirituale connesso al riconoscimento di numerosi gruppi femminili. In quell'anno il maestro generale, Umberto di Romans, ottenne da Alessandro IV l'incarico di redigere delle Costituzioni unitarie per i conventi femminili, i quali, nel successivo Capitolo generale, furono definitivamente incorporati all'Ordine. Nel 1269 fu disposto, infine, che l'affidamento all'Ordine potesse essere deciso anche direttamente dal pontefice e non più soltanto per approvazione di ben tre Capitoli generali <sup>158</sup>.

---

<sup>158</sup> GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, pp. 176 - 232; M. DE FONTENETTE, *Les religieuses a l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris 1967, pp. 89 - 127; CANETTI, *Le ultime volontà di San Domenico*, cit. Sulle suore domenicane cf. anche: D. A. MORTIER, *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, I, Paris, 1903 pp. 377 - 400; W. A. HINNEBUSCH, *The History of the Dominican Order*, I, New York 1966, pp. 377 - 400. Anche la recente opera di CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani in Italia meridionale*, non si sottrae ad una tendenza - tipica della storiografia interna all'Ordine - di considerare il secondo Ordine con una fisionomia ben definita fin dalla sua origine, mentre invece esso era contraddistinto dalla multiformità e dalla poliedricità dei gruppi femminili che chiedevano di essere affidati ai Predicatori. Cf. su questo punto la recensione di M.G. DEL FUOCO, *Appunti in margine alla Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49 (1995), pp. 134 - 135. Più attento a questa problematica appare invece RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, pp. 14 - 15, che ipotizza all'origine del monastero nocerino l'esistenza di una comunità non regolare che conduceva vita religiosa sotto la guida del vescovo.

A questo punto, si comprende come Bonifacio VIII, quando decise di venire incontro ai desideri di Maria d'Ungheria e diede il suo assenso alla fondazione di un monastero di religiose a Napoli, potesse tranquillamente dichiararlo, fin dall'inizio, come appartenente all'Ordine domenicano, confidando in un quadro istituzionale che si andava definitivamente stabilizzando e che non era più sottoposto alle oscillazioni e alle ambiguità del secolo precedente<sup>159</sup>. Spesso, però, potevano passare anche alcuni anni fra l'affidamento alla cura dei frati domenicani e la definitiva incorporazione. Fu il caso, per esempio del monastero di S. Anna di Nocera, che nel 1288 fu affidato ai Domenicani, ma che solo nel 1304 ottenne da Benedetto XI l'incorporazione all'Ordine con la connessa esenzione dall'autorità diocesana, che ne costituiva la sanzione definitiva<sup>160</sup>.

Il monastero di S. Pietro a Castello godeva da tempo di tale esenzione, come si è già visto, grazie ad un privilegio di Alessandro III del 1180<sup>161</sup>, che fu utilizzato in varie occasioni insieme con quello di Benedetto XI del 1304, con il quale il pontefice concesse a tutti i monasteri femminili domenicani non solo l'esenzione dalle decime e dalla giurisdizione episcopale, ma anche il riconoscimento formale dei diritti di cui godevano i Predicatori<sup>162</sup>. L'azione del papa, che proveniva dalle fila dei Domenicani, si inseriva in un suo più vasto progetto volto a regolare rapporti che esistevano tra le suore e l'Ordine. Egli, infatti, tra il 1303 e il 1304

---

<sup>159</sup>BSNSP, 9 CC V 2

<sup>160</sup>RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, pp. 42 - 50.

<sup>161</sup>E' il già citato BSNSP, 9 BB III 11.

<sup>162</sup>BSNSP, 9 CC II 5; POTTHAST A., *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, p. 2032; BOP, a cura di T. RIPOLL - A. BREMOND, Romae 1729 - 1740, II, p. 91.



emanò privilegi di esenzione e di cooptazione per svariati monasteri femminili domenicani: S. Paolo di Orvieto, S. Sisto a Roma, S. Domenico di Forlì, S. Maria di Ripalta, S. Agnese di Bologna, S. Pietro Martire di Reggio Emilia, S. Domenico di Imola, S. Maria Maddalena presso Basilea, S. Giorgio di Perugia, S. Maria degli Angeli di Lucca, S. Maria Maddalena presso Spira, S. Maria di Prouille, S. Pietro di Orvieto, S. Lucia di Barletta<sup>163</sup>.

Ciononostante alle monache continuava ad essere richiesto il pagamento delle decime, per cui nel 1345 alcuni monasteri domenicani del Regno, quali S. Pietro a Castello di Napoli, S. Domenico di Benevento, S. Anna di Nocera, S. Luigi di Bari, S. Caterina di Sulmona, S. Maria Annunziata *de Marchia*, si rivolsero alla S. Sede, la quale attraverso il cardinale *Bernardus de Turre* ordinò agli abati, ai collettori e a tutti gli ufficiali della Chiesa che casi del genere non si ripetessero più<sup>164</sup>.

L'immediatezza con la quale si effettuò l'incorporazione del monastero all'Ordine domenicano rivela una situazione privilegiata nella quale si venne a trovare l'ente, confermata, inoltre, dalla presenza nella comunità di molti esponenti di spicco dell'Ordine stesso.

Il convento di S. Pietro a Castello era nato a Napoli a distanza di circa ottanta anni dal primo insediamento dei Predicatori nella città. Un lasso di tempo non

---

<sup>163</sup> Ruggero, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, pp. 42 - 43.

<sup>164</sup> Per alcuni di questi monasteri cf. CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, pp. 97 - 106; ASN, Mon. sopp. 1483, ff. 22r - 23r; per il cardinale *Bernardus de Turre* cf. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, I, p. 17.

certo considerevole, ma sufficiente ad un primo radicamento dei frati sul territorio, alla costruzione di un rapporto stabile con la dinastia angioina, all'apertura di uno Studio generale, al consolidamento di una incisiva attività di predicazione<sup>165</sup>. L'arrivo dei Domenicani a Napoli, nel 1227, è da ricollegarsi, probabilmente, non solo alla consistenza e allo sviluppo del centro urbano, ma anche, come in altre città europee, alla fondazione dell'Università, avvenuta solo tre anni prima, per volere di Federico II<sup>166</sup>. La loro prima sede, si è già detto, fu nel 1231 presso la piccola chiesa di S. Arcangelo a Morfisa, ceduta dai monaci benedettini per volontà regia. Su di essa crebbe lentamente e con il generoso supporto della dinastia angioina la costruzione di S. Domenico Maggiore, completata soltanto nel primo ventennio del XIV secolo, in uno dei centri nevralgici della Napoli medievale. In quegli stessi anni stava muovendo i primi passi un'altra importante comunità domenicana della città, S. Pietro Martire.

Se ancora molte ombre sono presenti sui rapporti che i Predicatori ebbero con l'imperatore svevo, la fiducia di cui essi godevano alla corte angioina è indiscutibile<sup>167</sup>. Essi vi svolgevano i delicati compiti di cappellani, consiglieri e

---

<sup>165</sup> Sul primo insediamento e sulla diffusione dei Domenicani a Napoli cf. D. M. MONGILLO, *Le origini dell'Ordine domenicano a Napoli*, in «Memorie domenicane», 66 (1949), pp. 90 - 98; CILENTO, *La Chiesa di Napoli nell'Alto Medioevo*, pp. 711 - 718; AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 491 - 496.

<sup>166</sup> I Predicatori, come è noto, avevano una grande propensione per i centri universitari, gli unici a garantire loro una solida formazione teologica necessaria all'attività di apostolato. Inoltre, essi stessi, entrarono in breve a far parte dei larghi progetti politici per il controllo delle nascenti organizzazioni universitarie. Cf. a questo proposito C. H. LAWRENCE, *I mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, trad. it. di L. FABERI, Cinisello Balsamo 1998, pp. 147 - 171 e L. PELLEGRINI, *Territorio e città nella dinamica insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, in «Rassegna storica salernitana», 5 (1986), pp. 9 - 41. Per i Domenicani si veda anche: *I frati Predicatori nel Duecento*, «Quaderni di storia religiosa», 3 (1996).

<sup>167</sup> Si è pensato per lungo tempo che i Domenicani, insieme agli altri Ordini mendicanti, siano stati espulsi dal Regno nel 1240; GIULIA BARONE ha però dimostrato che l'allontanamento dei frati fu solo momentaneo, cf. *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes», 90 (1978), pp. 609 - 626. Sull'argomento si veda anche L.

familiari, ambasciatori, proprio come altrove in Europa già facevano i loro confratelli. Notevoli figure di intellettuali domenicani animarono, inoltre, uno Studio generale, voluto a Napoli dal Capitolo provinciale del 1269 e nel quale insegnarono docenti del calibro di Tommaso d'Aquino. Poco si sa, invece, della loro attività di predicazione, dei loro rapporti con i laici, che pure dovevano essere intensi, nonché della loro attività pastorale verso le donne, non solo religiose. Per quanto riguarda il monastero di S. Pietro a Castello, che era l'unico convento femminile in città di cui i Predicatori si prendevano cura, dalla documentazione si evince che i frati abitavano in appositi edifici all'interno delle mura claustrali, amministravano i sacramenti alle suore e le assistevano in tutti i loro rapporti con la società esterna. Finivano così col far parte a tutti gli effetti della comunità: in caso di morte, per esempio, al monastero femminile spettava un terzo dei loro beni, mentre gli altri due terzi andavano al convento di provenienza e alla provincia<sup>168</sup>.

Spesso di loro si conoscono soltanto i nomi <sup>169</sup>:

Poncius, 1302, priore

Rolandus de Grassa, 1303 - 1305, priore

Andreas de Sessa, 1319 - 1320, priore

Petrus de Fundis, 1329, priore

---

PELLEGRINI, *Gli Ordini mendicanti nell'Italia meridionale all'epoca di Federico II*, in *Federico II e il Mezzogiorno*. Atti del Convegno internazionale (Potenza - Castel Lagopesole - Melfi, 19 - 23 ottobre 1994), Potenza, Università degli Studi (in corso di stampa) ora in Idem, «*Che sono queste novità?*» *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 1999, pp. 55 - 100. Per il rapporto dei Domenicani con gli Angioini si veda: J. PAUL, *Angevins, frères prêcheurs et papauté*, in *L'État Angevin*, pp. 253 - 287.

<sup>168</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 29v, 26 settembre 1410.

<sup>169</sup>I nomi sono accompagnati dall'indicazione degli anni in cui essi compaiono nella documentazione.

Thomas de Gaeta, 1330, procuratore  
Iacobus, 1334, procuratore  
Matteus de Aversa, 1330 - 1334, priore  
Fridericus Franconus, 1336 - 1337, priore  
Iacobus de Andria, 1337, procuratore  
Christoforus de Campomellis, 1351, priore  
Alexander de Padula, 1363, priore  
Henricus Maczonus, 1364, procuratore  
Iacobus de Fundis, 1367, priore<sup>170</sup>  
Antonius de Summa, 1374, priore  
Aniellus Conte, 1374, procuratore  
Aniellus de Aversa, 1374 - 1375, priore  
Iohannes de Fundis, 1375, priore  
Angelus de Fundis, 1398, procuratore  
Ludovicus de Iennario, 1405 - 1406, priore  
Iohannes Caputscrofa, 1411 - 1428, priore  
Galassus dictus Pedelupo, 1425 - 1427, priore  
Matteus de Briciliano, 1435, priore  
Andreas Balva, 1441 - 1448, priore  
Iohannes de Rainaldo de Nuceria, 1451 - 1457, priore  
Iohannes de Nola, 1458, priore<sup>171</sup>

---

<sup>170</sup>In un editto regio il frate compare come inquisitore: G. M. MONTI, *Sull'Inquisizione nel Regno di Napoli sotto Giovanna I*, in IDEM, *Dal Duecento al Settecento. Studi storico - giuridici*, Napoli 1925, p. 112.

Angelus de Penne, 1458 - 1466, priore

Iohannes Spinellus de Neapoli, 1460, procuratore<sup>172</sup>

Ioahannes Spina, 1462, vicario

Simon de Gaeta, 1466, vicario

Urbanus de Acqua Palumbo, 1466, vicario

Guillelmus de Francia, 1470 - 1471, priore

Iacobus de Marsico, 1471, priore

Petrinus de Auria, 1480 - 1481, confessore

Petrus de Neapoli, 1485, priore<sup>173</sup>

Petrus de Sulmona, 1492, priore

Berardinus de Altavilla, 1500, priore.

Tra i pochi frati di cui si hanno notizie si rileva una discreta concentrazione di religiosi appartenenti al convento di S. Domenico Maggiore. A distanza di pochi anni troviamo, infatti, a capo della comunità personaggi di spicco, legati alla più importante sede dei Predicatori, ma non unica, della città. Priore di S. Pietro a Castello, negli anni Trenta del XIV secolo, probabilmente per volontà degli stessi reali, fu *Fridericus Franconus*, le cui capacità oratorie furono messe al servizio degli Angioni e che fu anche un attivissimo inquisitore. La sua carriera proseguì

---

<sup>171</sup> Fu maestro in Teologia e vescovo di Guardialfiera di Civita in Puglia: T. VALLE, *Breve compendio*, pp. 187 - 188; KAEPPEL, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli. Rilievo dei domenicani ivi menzionati con due appendici sui priori conventuali e provinciali fino al 1500*, in «AFP», 32 (1962), p. 317.

<sup>172</sup> Divenne priore di S. Domenico Maggiore nel 1463, cf. KAEPPEL, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, p. 317.

<sup>173</sup> Il 1485 era il primo anno di priorato: G. MEERSEMAN - D. PLANZER, *Magistrorum ac procuratorum Generalium O. P. Registra Literarum minora* (1469 - 1523) in MOPH, XXI, Romae 1947, p. 47

con l'acquisizione della carica di provinciale tra 1340 e 1341.<sup>174</sup> Si avvicendarono, poi, una serie di frati, che dopo aver concluso il prestigioso incarico di priore nel monastero di S. Domenico Maggiore, acquisivano quello di priore dei SS. Pietro e Sebastiano: è il caso di *Alexander de Padula* anch'egli inquisitore al tempo di Ludovico e Giovanna I, di *Aniellus de Aversa*<sup>175</sup>, di *Galassus* detto *Pedelupo*<sup>176</sup> e di *Jacobus de Marsico*<sup>177</sup>. *Nicolaus de Nuceria*, invece, giunse nel monastero femminile, nel 1418, dopo aver maturato una lunga esperienza come provinciale dal 1404 al 1413<sup>178</sup>.

Sono da ricollegare allo stretto rapporto che la comunità aveva con il monastero di S. Anna di Nocera la presenza nel 1329 del priore *Petrus de Fundis*<sup>179</sup>, identificabile con l'omonimo priore del monastero nocerino tra il 1322 e il 1323, e quella di *Mattheus de Aversa*, che era stato nominato priore di S. Domenico Maggiore e che tra il 1329 e 1334 fu in alcune circostanze procuratore di entrambe le comunità<sup>180</sup>.

---

<sup>174</sup> E' nota la sua raccolta di prediche. Cf. su di lui TH. KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Romae ad S. Sabinae 1970, I, pp. 402 - 403; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, I, p. 157; BRUZELIUS, *Charles I, Charles II and the development of an Angevin style in the Kingdom of Sicily*, in *L'État Angevin*, p. 110.

<sup>175</sup> VALLE, *Breve compendio*, pp. 118 - 120; AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 495; KAEPPELI, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, p. 314; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, I, p. 90

<sup>176</sup> KAEPPELI, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, p. 316

<sup>177</sup> Ivi, pp. 317 - 318.

<sup>178</sup> Ivi, p. 32; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, I, p. 160.

<sup>179</sup> RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, p. 55

<sup>180</sup> KAEPPELI, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, p. 313; RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, p. 55.

## Capitolo IV

### LA MONARCHIA

I monasteri medievali erano dei microcosmi: profondamente inseriti nella realtà che li circondava, da essa erano capaci di recepire elementi significativi che poi rielaboravano e finivano col riflettere chiaramente. Per questo motivo essi diventano per lo storico degli osservatori privilegiati sul mondo politico, sociale ed economico cui appartenevano. Infatti, adottando una prospettiva verticale, si rilevano i rapporti che essi avevano con la società tutta, dal monarca all'aristocratico fino al contadino che lavorava sulle terre di loro proprietà; in una prospettiva orizzontale, invece, si scoprono le relazioni con altre comunità religiose o con i laici, in un ambito spesso sovranazionale<sup>181</sup>.

Tale tipo di analisi deve tenere conto ovviamente delle peculiarità di ciascuna istituzione monastica e delle caratteristiche delle fonti pervenuteci. La documentazione del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, per esempio, pur rivelando in modo chiaro il suo rapporto privilegiato con la dinastia, angioina prima e aragonese poi, con parte della feudalità del Regno, con le famiglie nobili e con l'Ordine dei frati predicatori, lascia soltanto intravedere le relazioni che

---

<sup>181</sup> Giuseppe Sergi ha studiato in quest'ottica alcuni monasteri collocati in una precisa area dell' Italia centro - settentrionale e in un particolare lasso cronologico, i secoli XI - XIII, interpretandoli come espressione di potere in un'area di strada. Cf. sia le anticipazioni che ha fornito in *Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medievale fra le Alpi e la pianura*, in «Quaderni storici», 61 (1986), pp. 33 - 51 sia IDEM, *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994.

intrattenne con alcuni settori della realtà cittadina, con altri enti monastici e con il clero secolare.

I frammenti minuti ma significativi emersi dalla documentazione, è vero, rimandano in particolar modo al contesto cittadino, ma non trascurano, talvolta, di richiamare orizzonti più ampi. In quest'ottica sarà utile cercare analogie e non solo differenze con le altre realtà monastiche del tempo, soprattutto femminili, e con le relazioni che esse intrattenevano con il mondo che le circondava.

### **1. Il monastero regio all'epoca di Carlo II**

Il rapporto assai stretto tra la monarchia e il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano emerge con grande evidenza dall'intera documentazione raccolta. Tale impressione, che non sfuggirebbe neanche ad uno sguardo veloce e superficiale, è suggerita dal cospicuo numero di documenti che riguardano l'argomento, spiegabile solo in parte con il fatto che essi erano ritenuti preziosi dalle religiose, tanto da essere conservati più gelosamente. Se è vero che per primi i privilegi regi furono salvati dagli incendi e dalle distruzioni cui fu sottoposto l'archivio, nonché sottratti alla stessa incuria del tempo, un'analisi più accurata di essi ha evidenziato che la loro consistenza numerica riflette un autentico interesse nutrito verso la comunità dalla dinastia angioina e aragonese, seppure in forme e con intensità diverse nel corso dei secoli.



La fondazione del monastero da parte di Maria d' Ungheria e di Carlo II non fu solo il momento iniziale di questo rapporto, ma anche quello più importante. Essa innanzitutto determinò l'*imprinting* della comunità, una sorta di carattere originale che contraddistinse e influenzò tutte le sue vicende posteriori<sup>182</sup>. La decisione della famiglia reale di creare una dimora per due donne ad essa appartenenti generò, infatti, l'esistenza di un monastero legato alla corte e contraddistinto da una composizione sociale spiccatamente aristocratica, in cui le religiose avevano il precipuo compito di pregare per il bene della dinastia<sup>183</sup>. In questo caso dunque, la specificità del monastero, cioè il suo essere femminile, rivestì un ruolo fondamentale. Non si può dire la stessa cosa del preciso vincolo giuridico che legò i regnanti alla comunità, come a molti altri monasteri e chiese del tempo, quello del regio patronato. In questo caso il fatto che la comunità fosse composta da religiose non rivestì un'importanza particolare <sup>184</sup>. E' da sottolineare però che sia il carattere aristocratico che il patronato regio contraddistinsero, seppure non in maniera costante, le sue vicende nel corso dei secoli: nel 1632, il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, popolato ancora da molte nobildonne della città, in seguito ad alcuni contrasti con l'autorità diocesana, sentì l'esigenza di far riconoscere giuridicamente, ancora una volta, l'autonomia che conferiva ad esso il regio patronato<sup>185</sup>.

---

<sup>182</sup>La nozione di *imprinting* è proposta da GIUSEPPE SERGI in *L'aristocrazia della preghiera*, p.45.

<sup>183</sup>Il compito di pregare è tipico della fase medievale del monachesimo femminile e sarà sostituito largamente, in età moderna, dall'opera di educando per le fanciulle, cf. F. MEDIOLI, *Monache e monacazioni nel Seicento*, in *De monialibus*, pp. 670 - 693.

<sup>184</sup>Un elenco di chiese e monasteri del Regno spettanti alla collazione regia e che BARTOLOMEO CHIOCCARELLI aveva trascritto da un registro di Carlo II del 1300, si trova ora in BNN, Ms. Br. II B7, ff. 111 - 116.

<sup>185</sup>ASN, Mon. Sopp., 1458, ff. 45r - 49r; 91r.

Che i sovrani godessero di tale diritto, è continuamente ripetuto nella documentazione emanata dalle cancellerie angioina e aragonese conservata nell'archivio monastico, ma sembra poco chiaro nella già citata *littera gratiosa* che Bonifacio VIII indirizzò a Maria d'Ungheria. In essa il papa pur donando esplicitamente il cenobio di S. Pietro a Castello con tutti i suoi possedimenti alla m perché potesse liberamente disporne, sottolineò l'esclusiva facoltà delle monache di eleggere la loro priora, volendo forse escludere una prevedibile influenza dei fondatori<sup>186</sup>. Quest'ultimo elemento non è però sufficiente a far pensare che il monastero non godesse del diritto di regio patronato: lo *ius presentandi* delle cariche monastiche, seppure il principale, non era un elemento essenziale di tale diritto<sup>187</sup>.

Fu Carlo II d'Angiò, in seguito, a rendere la situazione meno confusa dal punto di vista giuridico facendo per prima cosa riadattare alle esigenze della nuova comunità femminile un monastero già esistente, poi concesse alle religiose un consistente diritto di pesca e alcune rendite, di cui si avrà l'occasione di parlare più diffusamente, che andarono ad accrescere il già ricco patrimonio ereditato dal cenobio maschile. Il diritto di patronato su un ente religioso, delineato come istituto in modo chiaro solo nel corso del XII secolo dopo la riforma di Alessandro III, infatti, poteva venire acquisito mediante la sua fondazione solo se ci si impegnava nella concessione di un'area su cui potesse essere costruito

---

<sup>186</sup> BSNSP, 9 CC V 2.

<sup>187</sup>P. G. Caron, *Patronato Ecclesiastico in Novissimo Digesto Italiano*, diretto da A. AZARA - E. EULA, Torino, 1957, pp. 698 - 706.

l'edificio (*datio fundi*), nella costruzione dell'edificio stesso (*aedificatio*) e nel conferimento di un patrimonio che ne permettesse l'esistenza (*dotatio*)<sup>188</sup>.

Lo stesso sovrano, inoltre, conferì al priore di S. Pietro a Castello compiti delicati e di grande responsabilità. Quando, agli inizi del XIV secolo, intenzionato a sostenere i tre Studi teologici fondati dagli ordini mendicanti a Napoli, concesse alcune rendite annue ai Predicatori, ai Minori e agli Agostiniani perché tenessero vivo lo studio della teologia e incoraggiassero gli studenti a coltivarlo nelle loro scuole, concesse al priore di ricevere e poi di distribuire tali rendite. Carlo II, infatti, conferì:

«religiosis mulieribus, priorisse et conventui monasterii Sancti Petri ad Castellum de Neapoli dicti Ordinis Beati Dominici in eidem monasterio predistinctas singulas annuas pecunie quantitates, que in compilata summa collecte sunt uncie centum quinquaginta ponderis generalis in iuribus et super iuribus dicte dohane nostre Neapolis ferri videlicet picis et aczari, exhibendas successive singulis annis priori seu procuratori dicti monasterii per terminos competentes: ita quod, sicut valor annuus seu vendicio iurium predictae cabelle crescet aut decrescet innata, sic ipsa denacio dicto monasterio augeatur et minuatur pro dicta rata debita successive, in perpetuum subscripto modo damus donamus atque concedimus divine pietate intuitu de certa nostra scientia liberalitate mera

---

<sup>188</sup> A. SINI, *Giuspatronato*, in *Enciclopedia del Diritto*, 19, Varese 1970, pp. 527 - 529. Su Carlo II v. A. CUTOLO, *Il Regno di Sicilia negli ultimi anni di vita di Carlo II d'Angiò*, Milano - Roma - Napoli 1924; C. MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo II d'Angiò re di Napoli*, in «ASPEN», 7 (1882), pp. 5 - 67; 201 - 262; 466 - 496; 653 - 684; 8 (1883), pp. 5 - 33; 197 - 226; 381 - 396; 587 - 600.

et gratia speciali. Sic equidem quod per manus dicti prioris seu procuratoris ipsius monasterii Sancti Petri prefatibus religiosibus<sup>189</sup> vel earum prioribus et guardiano pro illis donec studium in ipsa civitate Neapolis generale servaverint Theologiae divine scientie supradicte per terminos competentes eosdem pro substentacione studencium predistincte singule quantitates videlicet dictis Predicatoribus octoginta, Minoribus quadraginta et Heremitis triginta uncie auri dicti ponderis annis singulis in perpetuum integre tribuantur et perseveranter auctore Domino maneat pium nostrum in hac parte propositum».

Dunque alla priora e alle religiose vennero concesse centocinquanta once d'oro da riscuotere presso la dogana di Napoli sui diritti del ferro, dell'acciaio e della pece. Erano, com'è noto, diritti di privativa regia su cui l'autorità politica aveva pieno controllo <sup>190</sup>. Spettava poi al priore o al procuratore del monastero distribuire le somme nelle seguenti proporzioni: ottanta once ai Predicatori, quaranta ai Minori e trenta agli Agostiniani. Non sappiamo, però, se nel caso di una diminuzione di suddette rendite, il priore avesse la possibilità di ridistribuire

---

<sup>189</sup>I religiosi dei quali si parla sono ovviamente i Predicatori, i Minori e gli Agostiniani, citati nel decreto di Carlo II del 24 dicembre 1302, *Si praemia conferuntur*, che si trova transunto in questo documento.

<sup>190</sup> BSNSP, 9 CC I 4: è un documento originale datato il 1 luglio 1306. Citato da tradizioni manoscritte, viene erroneamente interpretato come una concessione di 30 oncie d'oro o dell'intera somma al monastero di S. Pietro a Castello, rispettivamente in RUGGERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, p. 86 e CIOFFARI-MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, I, p. 44. Lo *ius ferri, aczari et picis* rientrava, nel quadro impositivo angioino basato su quello federiciano, tra i cosiddetti *iura nova*. Da Federico II l'autorità regia si riservò il monopolio del ferro, dell'acciaio, della pece, del sale, del bronzo e della seta, controllandone strettamente la produzione e la conservazione in magazzini pubblici (*fundici*) nonché la circolazione, cf. BIANCHINI L., *Storia delle finanze del Regno di Napoli*, Napoli 1859 I, p. 246 - 250; II, 84 - 88; P. DURRIEU, *Les Archives Angevines de Naples*, I, Paris 1886, pp. 90 - 92.; CAGGESE R., *Roberto d'Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922, p. 623; G. GALASSO, *Il Regno di Napoli. Mezzogiorno angioino - aragonese*, Torino 1992, pp. 503 - 504; J. M. MARTIN, *Fiscalité et économie étatique dans le Royaume angevin de Sicile à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L'État Angevin*, p. 606.

le quote tra i vari ordini: questa sarebbe stata un'ulteriore prova della fiducia che il sovrano nutriva per i vertici della comunità di S. Pietro a Castello. Abbiamo invece notizie sulle oscillazioni e i ritardi che poteva subire l'incameramento delle somme di denaro da parte del priore: nel 1380 egli ricevette duecentonovantacinque once, il corrispettivo accumulatosi in due anni, provocato probabilmente da un ritardo nei pagamenti<sup>191</sup>. Sappiamo inoltre, che tale concessione fu rinnovata dai sovrani ai frati mendicanti fino al 1399 e che sicuramente il monastero fino allora aveva continuato a percepire e distribuire le predette once d'oro<sup>192</sup>.

A questo punto ci si potrebbe chiedere quanto entrassero in gioco, in questa grande benevolenza del monarca, la volontà di autorappresentazione, i sentimenti o i doveri familiari, la religiosità spontanea e il legame privilegiato che egli strinse con l'Ordine domenicano. Un discorso di tale genere, valido non solo per Carlo II ma anche per i sovrani successivi, andrebbe chiarito all'interno del contesto più ampio delle relazioni che essi intrattenevano con gli ordini mendicanti e in generale con altri enti religiosi. Ciò non è sempre possibile, a causa della scarsità degli studi sull'argomento, soprattutto riguardanti la seconda dinastia angioina e gli Aragonesi.

Potremo valutare in modo più convincente il comportamento di Carlo II verso S. Pietro a Castello facendo un confronto con le relazioni, non superficiali, che egli intrattenne con le religiose di un altro monastero femminile, anch'esso

---

<sup>191</sup>BSNSP, XXVIII C 9, f. 437: 15 settembre 1380.

<sup>192</sup>AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 534.

appartenente all'Ordine domenicano e situato nella sua amata Provenza. In questo caso un rapporto più profondo, che andava ben oltre le semplici concessioni, sembra dare corpo all'immagine di un sovrano sincero benefattore di religiose, dalle quali riceveva, in cambio, continue preghiere e un'ultima dimora per le sue spoglie mortali. L'Angioino, secondo la tradizione, pensò di creare una comunità domenicana in Provenza dopo aver visitato il convento di Prouillé ed essere rimasto veramente colpito dalla santa vita che le monache domenicane vi conducevano. A tale scopo trasformò un semplice gruppo di donne, che fino allora avevano vissuto in povertà all'ombra di un convento dei Predicatori a Marsiglia, in un' aristocratica comunità monastica, Notre-Dame di Nazareth. Alla fine del Duecento fece costruire per essa ad Aix en Provence una dimora confacente, capace di ospitare più di cento monache. L'edificio claustrale fu progettato e costruito da Pierre de Lamanon, al quale contemporaneamente fu affidata l'edificazione di un altro convento domenicano maschile, quello di Saint Maximin, che sorse a breve distanza. Secondo le poche fonti rimaste, il monastero femminile era dotato di un immenso giardino in cui sorgeva, sempre all'interno del recinto conventuale, una dimora particolare (*quedam magna edificia ad usum domini regis*).

Ben presto numerose concessioni di beni, disseminati nell'intera regione provenzale, si alternarono a donazioni regie di pedaggi e di gabelle. Carlo II, timoroso che tale ricchezza si potesse disperdere col passare del tempo, impose alla comunità nel 1297 il numero chiuso di cento membri e nel suo stesso

testamento ordinò agli eredi di salvaguardare con cura tutte le sue donazioni e di non ridurle per nessun motivo. Tale patrimonio fu infine affidato alla tutela degli ufficiali regi. Ad un certo punto il controllo del sovrano cominciò ad esercitarsi, come da tempo accadeva in Saint - Maximin, sull'elezione delle priore, sebbene il maestro generale dell' Ordine esprimesse in proposito continue proteste.

Il sovrano non mancò mai di esprimere alla comunità il suo favore: chiese agli esponenti dei quattro ordini mendicanti presenti ad Aix di prendere parte ai funerali di tutte le religiose del monastero e dei frati ad esso legati; vi fece educare sua figlia Beatrice ed espresse il desiderio di farle pronunciare i voti presso le religiose di Notre - Dame di Nazareth. Quando, nel 1301, nuove strategie politiche destinarono quest'ultima alle nozze con Arrigo VIII d' Este, fu lo stesso Carlo II ad inviare una lettera alle monache, assicurandole che questa decisione non alterava il suo affetto verso la comunità. Il gesto più significativo, però, fu quello di inserire nel testamento precise disposizioni per la sua sepoltura nella chiesa del convento delle religiose di Aix, minacciando i suoi eredi della perdita di tutti i diritti sulla contea di Provenza, del Forcalquier e del Piemonte se non si fossero conformati ai suoi desideri <sup>193</sup>. Il 10 giugno del 1310 tre galee trasportarono il corpo del sovrano, che era stato posto momentaneamente nella chiesa di S. Domenico Maggiore a Napoli, nel monastero di Aix.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup>Su questo monastero: N. COULET, *Un convent royal: les dominicaines de Notre-Dame-De-Nazareth d'Aix au XIII siècle* in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Les Cahiers de Fanjeaux, 8, pp. 233 - 262; EADEM, *Aix, capitale de la Provence Angloine*, in *L' État Angevin*, pp. 317 - 338, qui pp. 334 - 336.

<sup>194</sup> MINIERI RICCIO, *Genealogia di Carlo I*, pp. 187 - 188.

Anche se la predilezione del sovrano angioino per il monastero provenzale fu molto più spiccata di quella verso il convento di S. Pietro a Castello, le somiglianze tra le vicende dei due enti religiosi, nella prospettiva del rapporto con la corte, rimangono notevoli. Non vogliamo qui ulteriormente sottolineare la componente aristocratica, che del resto era tipica della maggioranza dei monasteri femminili del periodo, né le sostanziose donazioni o la maggiore o minore stretta dipendenza istituzionale dal potere regio, e neppure la presenza di membri della famiglia reale in entrambe le comunità, di cui si è già diffusamente parlato. Ciò che colpisce è la vicinanza, nel caso di S. Pietro a Castello, alla reggia e nel caso di Notre - Dame- de Nazareth al palazzo comitale di Aix<sup>195</sup>. Sono, queste, precise tracce di una simbologia degli spazi sacri, in questo caso stabiliti dal potere politico, che non sembrano affatto casuali. In quest'ottica avere vicino alla corte un monastero di religiose, in cui dimoravano non di rado membri della famiglia dei fondatori, poteva rispondere anche ad esigenze prettamente spirituali, e, forse, affettive.

Non si vuole, d'altra parte, neppure insistere sulla comune appartenenza di entrambe le istituzioni, quella di Aix e quella di Napoli, all'Ordine domenicano, facendo discendere da questa una ulteriore conferma della predilezione che il sovrano ebbe per questo Ordine. Tale predilezione, infatti, ormai è un dato acquisito, ma non deve intendersi come esclusiva; altrimenti ne risulterebbe compromessa la comprensione del suo comportamento verso gli altri ordini

---

<sup>195</sup> COULET, *Un convent royal*, p. 239 mostra, in una ricostruzione grafica degli insediamenti religiosi della città, la significativa vicinanza dei due conventi alla villa comitale e alle altre sedi degli ordini mendicanti.



mendicanti e verso alcuni enti monastici, che sembra necessaria per inquadrare chiaramente la sua benevolenza verso S. Pietro a Castello. Basti qui affermare che Carlo II non fu solo fondatore di monasteri domenicani, ma fu in stretto contatto anche con importanti monasteri benedettini, come quello di Montevergine e di S. Spirito del Morrone. Egli non si limitò a intervenire contro i soprusi che feudatari e funzionari pubblici esercitavano nei loro confronti, così come aveva fatto il suo predecessore, mosso soltanto dal ruolo di garante della pace e della giustizia nei suoi domini, ma riuscì realmente a condividere le vivaci esperienze religiose che derivavano ancora dal vecchio alveo benedettino: esperienze alle quali parteciperanno per un certo periodo anche gli ambienti di corte in una Napoli dove, accanto a Francescani e Domenicani, operavano e avevano presa sul laicato devoto anche Verginiani, Certosini e Celestini. Bartolomeo di Capua, protonotario del Regno, fondò, infatti, nel 1314 nella capitale la chiesa di S. Maria di Alto Spirito, affidata alla cura dei Verginiani; Carlo, duca di Calabria nel 1325 sostenne il primo insediamento dei Certosini sul colle di S. Erasmo, dove sorse la certosa di S. Martino<sup>196</sup>.

## **2. Il disinteresse di Roberto d' Angiò e di Sancia d'Aragona.**

Roberto d'Angiò, a differenza del padre, non rivelò alcun interesse per il monastero di S. Pietro a Castello, occupandosi di esso solo quando era

---

<sup>196</sup>G. VITOLO, *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*, in *L' État Angevin*, p. 205 - 215.

strettamente necessario: nel 1325 confermò lo *jus piscandi* della comunità, minacciato seriamente da forti contrasti con i cittadini napoletani, e nel 1342 fece valere la protezione regia su alcuni beni usurpati da laici<sup>197</sup>. Carlo, duca di Calabria e vicario del Regno nel 1324, mise fine, in virtù del regio patronato, ad una lite per alcune proprietà che il monastero deteneva nella località detta Pietra del Pesce<sup>198</sup>.

Atti formali di questo tipo, scaturiti dal solo vincolo giuridico che legava il re alla comunità, non furono accompagnati da donazioni e da concessioni particolari oppure da chiari segni di benevolenza. Ciò diventa più significativo se si considera che Roberto d' Angiò e Sancia d'Aragona non furono insensibili alla religiosità femminile: essi, infatti, fondarono un discreto numero di conventi di religiose nella città, affidate alla cura spirituale dei Francescani. Alcuni di questi frati, costantemente presenti tra consiglieri e familiari del re, riuniti in piccole comunità che avevano sede nella stessa reggia napoletana, ad un certo punto animarono un vero e proprio francescanesimo di corte, che ebbe il suo punto di riferimento in uno dei più noti monasteri femminili di Napoli, quello di S. Chiara<sup>199</sup>. Sancia, d'altra parte, aveva vissuto, già prima delle nozze con Roberto d'Angiò, in un ambiente religioso permeato di spiritualità francescana, illuminato

---

<sup>197</sup>BSNSP, 9 CC I 13: *litterae patentes* di Roberto d'Angiò del 22 novembre 1342. Non è verificabile la notizia di una donazione di 800 ducati che il sovrano avrebbe fatto al monastero per alcune riparazioni all'edificio conventuale. Essa, riportata in ASN, Mon. Sopp. 1389, sotto la voce : *Donazioni al nostro monastero de principi e re del Regno di Napoli*, era stata tratta dalla perduta *Cronaca de' i re di Napoli*, scritta dal notaio Dionigi di Sarno.

<sup>198</sup> BSNSP, 9 CC I 9: 18 marzo 1324. La lite era scoppiata perché in una *curtis* di proprietà comune del monastero e di Isabella Scossidiato quest'ultima aveva fatto costruire alcune finestre, probabilmente senza interpellare le religiose.

<sup>199</sup>AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 499 - 512 e A. M. VOCI, *La cappella di Corte dei primi sovrani angioini di Napoli*, in *L' État Angevin*, pp. 447 - 474.

dall' esempio dell'ava paterna S. Elisabetta, regina del Portogallo, e del suo stesso fratello, Giacomo, che, per diventare frate, aveva rinunciato al trono di Maiorca.

La fondazione del monastero di S. Chiara, «pensata dalla regina Sancia e messa in atto da Roberto» durante il pontificato di Clemente V, monopolizzò fin dall'inizio l'interesse della famiglia reale. La prima pietra della chiesa conventuale fu posta solennemente nel 1310. Fu Sancia che, volendo garantirsi una tranquilla dimora nella quale trascorrere gli ultimi anni della sua vita rivestendo l'abito di Chiara d'Assisi, richiese una serie di concessioni in proposito a Giovanni XXII. Il papa, da poco salito sul soglio pontificio, aveva già mostrato benevolenza verso la dinastia, decretando la canonizzazione di Ludovico di Tolosa, e in particolare verso Maria d'Ungheria concedendole vari privilegi per il monastero di S. Maria Donnaregina. Così anche la nuova regina ottenne, dal 1316 al 1321, una serie di brevi pontifici che sottoposero la comunità, capace di ospitare fino a centocinquanta monache, alla più stretta clausura, e alla quale dopo il 1330 furono conferiti tutti i privilegi spirituali dei quali godevano gli altri conventi francescani<sup>200</sup>.

Il monastero, dichiarato di regio patronato, fu riccamente dotato: accanto ai numerosi possedimenti si accumularono anche parecchie rendite, tra le quali cento tomoli di sale annui e cinquanta once da riscuotere sul reddito dello *jus tintoriae* della città di Napoli. Sancia, secondo una notizia tratta da un registro angioino del 1315, spese in un anno per il «sostentamento» delle religiose non

---

<sup>200</sup>A. DE RINALDIS, *Santa Chiara*, Napoli 1920, pp. 47 ss.; VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, p. 774.

meno di mille once d'oro e volle che le sue stesse rendite personali fossero concesse, dopo la sua morte, alla badessa di S. Chiara<sup>201</sup>. Questa generosità trova spiegazione anche in un affetto particolare che la regina nutrì per le religiose, sostenuto probabilmente da comuni abitudini di vita e da affinità spirituali: presso di loro non mancò di rifugiarsi in varie circostanze, soprattutto quando più pressante avvertì il bisogno di allontanarsi dall'atmosfera mondana che si respirava in Castelnuovo per la presenza dell'erede al trono, Giovanna e del suo futuro consorte, Andrea d'Ungheria. La stessa chiesa conventuale diventò un famedio reale: le sepolture di Carlo duca di Calabria, l'erede perduto di Roberto, di Maria di Valois, dello stesso Roberto d' Angiò e di Maria di Durazzo perpetuarono il legame della dinastia con l'ente religioso attraverso i secoli<sup>202</sup>.

Fu sempre Sancia a vigilare sull'assistenza spirituale delle religiose di S. Chiara, che non volle affidare ai membri dei vicini conventi francescani, ma ad una piccola comunità di frati minori, creata proprio a questo scopo. L'edificio monastico, che si configurava come una vera e propria cittadella sacra, comprese infatti, all'interno delle mura, oltre alla chiesa e ai chiostri, ben due edifici destinati ad ospitare il gruppo religioso femminile e quello maschile. Essi, pur contigui, risultavano completamente isolati: avevano ciascuno un proprio ingresso e un proprio coro nella chiesa. Ai frati spettava il compito di tutelare la

---

<sup>201</sup> Il processo di regio patronato del monastero di S. Chiara si svolse il 9 maggio 1789: ASN, *Cappellano Maggiore*, 1065, n. 246; B. SPILA DA SUBIACO, *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli 1901, pp. 263 ss.; CAGGESE, *Roberto d' Angiò*, I, p. 642; II, p. 400.

<sup>202</sup> AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 504; DE RINALDIS, *Santa Chiara*, pp. 103 - 179; M. GAGLIONE, *Manomissioni settecentesche dei sepolcri angioini nel presbiterio di Santa Chiara a Napoli*, in «Dialoghi di Storia dell'Arte», 4/5 (1997), pp. 144 - 149.

disciplina delle monache e la cura della chiesa, ma non la gestione economica dell'ente. Tutte le entrate, infatti, venivano amministrare dalle monache, erano loro che dovevano provvedere alla sussistenza dei religiosi nel caso in cui l'attività mendicante di questi ultimi non risultasse sufficiente<sup>203</sup>. Su tale ordinato sistema vigilava la stessa Sancia, che non solo disponeva delle cariche del monastero femminile, ma anche di quelle del conventino maschile, che, cominciò a contare ben presto non pochi frati famosi per le loro simpatie spirituali.

Ciò accadeva in un periodo di gravi disordini all'interno dell'Ordine francescano. Giovanni XXII, come è noto, aveva condannato quale eretica la concezione dell'assoluta povertà di Cristo e degli Apostoli, che era perseguita da alcuni esponenti dell'Ordine. Questi ultimi si appellavano alla precedente decretale di Niccolò III, la *Exiit qui seminat* (1279), che aveva riconosciuto ai Minori la possibilità di rinunciare ad ogni proprietà, sia comune che personale. La corte angioina diventò in quel periodo il punto di riferimento di molti spirituali, sia di coloro che seguivano le idee di Michele da Cesena, i cosiddetti micheliti, sia dei *fratres de paupere vita*, che avevano accolto tra le loro fila Filippo di Maiorca, fratello della regina. Tale ambiente finì col riflettersi nella comunità di S. Chiara: Filippo Alquier e Andrea da Gagliano furono incaricati della *cura animarum* delle religiose<sup>204</sup>. Entrambi erano stati confessori della

---

<sup>203</sup> VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, p.760; *Il monastero di S. Chiara*, p. 46; DE RINALDIS, *Santa Chiara*, Napoli 1920, cit., p. 52 - 54.

<sup>204</sup>Filippo Alquier, trasferitosi da Avignone ad Assisi, venne chiamato a Napoli dai sovrani angioini. Si distinse ben presto per le profezie e i miracoli che gli diedero fama di santo presso il popolo napoletano. Cf. a questo proposito A. VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989, p. 96; Su Andrea da Gagliano v. E. PÁSZTOR, *Andrea da Gagliano*, in DBI, III, Roma 1961, pp. 96 - 98; EADEM, *Il processo di Andrea da Gagliano* in «AFH» 48 (1955), pp. 252 - 297.

stessa Sancia e il secondo, perseguitato dal nuovo ministro generale dell'Ordine dopo la deposizione di Michele da Cesena per le sue idee sulla povertà, era scampato ad alcuni processi intentati contro di lui solo grazie all'intervento della sovrana e di alcuni prelati di Napoli. I pontefici ad un certo punto furono costretti a prendere alcuni seri provvedimenti nei riguardi di questi contatti che i frati intrattenevano con il monastero napoletano: Giovanni XXII lo sottopose dal 1333 al 1335 alla propria giurisdizione diretta e in seguito Benedetto XII rifiutò la conferma dei privilegi che Sancia aveva ottenuto per il monastero dal suo predecessore; infine ordinò che la comunità maschile non dovesse contare in futuro più di sei membri<sup>205</sup>.

Atmosfera simile probabilmente regnò anche negli altri monasteri fondati da Sancia e da Roberto. Filippo d'Alquier, che si era dedicato ad un impegnativa attività di recupero delle prostitute pentite, fu il confessore della comunità di S. Maria Maddalena, fondata nel 1324. Non sappiamo se ciò accadde anche nella comunità di S. Maria Egiziaca, che nacque nel 1342. Entrambe le comunità furono formate da donne che probabilmente non facevano la professione religiosa, ma che si limitavano a seguire genericamente una regola, riportata in questo caso dalle fonti come agostiniana. Gli scarsi dati che possediamo fanno trapelare, infatti, un'indeterminatezza istituzionale, comune a molte comunità

---

<sup>205</sup> Sui rapporti tra Sancia, Roberto e gli Spirituali cf. anche R. G. MUSTO, *Queen Sancia of Naples (1286 - 1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford 1985, pp. 179 - 214; S. KELLEY, *King Robert of Naples (1309 - 1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia» (1999), pp. 41 - 80; Cfr. su queste problematiche PACIOCCO, *Angioini e "Spirituali"*, pp. 253 - 287, che fornisce, inoltre, interessanti spunti per la storia del monastero di S. Chiara di Napoli;

medievali femminili che, definite formalmente come monasteri, spesso finivano col nascondere al loro interno realtà più complesse. La dinastia, sostenendo tali comunità e fondando anche quelle di terziarie di S. Francesco della «limosina» e di S. Croce a Palazzo, mostrò ancora una volta di essere aperta alle esperienze più vive del suo tempo, come quelle femminili, che spesso, non potendo essere classificate rigidamente in laiche o monastiche, sperimentavano innumerevoli forme «intermedie».

La stessa Sancia, d'altra parte, aveva ospitato a corte per parecchio tempo una gentildonna provenzale, che si era dedicata interamente agli ideali della povertà e della castità, rimanendo però nel mondo, in modo non dissimile da tante religiose laiche del suo tempo. Si trattava di Delphine, originaria della Provenza e moglie di Elzearo di Sabran, conte di Ariano e giustiziere dell' Abruzzo Citeriore, che fu a Napoli, con brevi intervalli, per ben ventidue anni, tra il 1314 e il 1343<sup>206</sup>. Tale rapporto si nutrì sicuramente di una profonda affinità spirituale: le due donne giunsero a condividere per un certo lasso di tempo anche lo stesso confessore, Filippo d' Aquier, rimasto accanto alla futura beata, a Napoli, tra il 1333 e il 1335. Anche Delphine uscì arricchita dai soggiorni napoletani, conobbe le opere di Giovanni Olivi, intrecciò rapporti con Filippo di Maiorca, fratello della regina, e con lo stesso Angelo Clareno, che influenzarono non poco la sua concezione

---

<sup>206</sup> J. CAMPBELL, *Enquête pour le procès de canonisation de Delphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Turin 1978, p. 193. Cf. anche VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, pp. 91 - 102; IDEM, *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (+ 1323) et Delphine (+ 1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age à l'époque moderne*, par M. MACCARRONE - A. VAUCHEZ, Genève 1987, pp. 89 - 100.

della povertà<sup>207</sup>. Non a caso, poco dopo, pronunciò a Quisisana il voto di povertà e lasciò tutti i suoi beni agli indigenti, sebbene Roberto si fosse opposto e avesse dato poi il suo consenso solo dietro intercessione della consorte<sup>208</sup>.

Questo vivace e stimolante clima religioso, sviluppatosi presso il ristretto circolo di corte e delle fondazioni promosse da quest'ultima, non sembrò però avere significativi influssi all'esterno. Ne è ulteriore prova il fatto che il monastero di S. Pietro a Castello, seppure appartenente ad un Ordine mendicante, ne rimase del tutto emarginato.

### **3. L'epoca di Giovanna I d' Angiò e di Ladislao di Durazzo**

Una ripresa dell'interesse regio verso la comunità di S. Pietro a Castello si registrò nuovamente durante il regno di Giovanna I d' Angiò, che d'altra parte non fu indifferente alla sorte di altri monasteri napoletani; né trascurò di continuare l'opera di edilizia religiosa intrapresa dai suoi predecessori, facendo costruire nel largo delle Corregge la chiesa dell'Incoronata. In un elenco di spese, sostenute da Giovanna e da Andrea d'Ungheria a favore dei poveri, delle chiese e dei monasteri napoletani nel 1346, figurano non solo i principali monasteri appartenenti ai frati mendicanti, ma anche molti conventi femminili. Destinatari di piccole somme furono infatti il monastero di S. Pietro a Castello e quelli di S.

---

<sup>207</sup> Filippo di Maiorca aveva abbandonato la reggenza di Maiorca per diventare frate minore a Napoli, dove nel 1329 pronunciò un sermone contro la tesi sulla povertà di Giovanni XXII. Sui suoi rapporti con la corte angioina cf. J.M. VIDAL, *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, in «Revue des questions historiques» 44 (1910), pp. 391 - 403.

<sup>208</sup> VAUCHEZ, *I laici nel Medioevo*, pp. 234 - 246.



Chiara, di S. Maria Donnaregina e di S. Agata. Si provvide, inoltre, anche ad alcuni enti giuridicamente dipendenti da S. Pietro a Castello: il monastero del Santo Sepolcro, la chiesa di S. Leonardo e quella di S. Maria di Piedigrotta, ove entrambi i reali erano soliti andare ad ascoltare i Vespri<sup>209</sup>.

Nei confronti di S. Pietro a Castello ella non si limitò solo a confermare le concessioni dei suoi predecessori, ma donò *ex novo* alle religiose un intero e florido casale, quello di Mariglianella, di cui si avrà ancora occasione di parlare. Nel 1346, invece, difese un giuspatronato che la priora del monastero deteneva sulla chiesa di S. Maria Maddalena, sita sul Sebeto, presso il ponte Guiccardo (che sarà detto in seguito della Maddalena)<sup>210</sup>. Il diritto, al quale era connessa anche la proprietà di un territorio circostante, era stato concesso da *soror* Clara di S. Croce, ovvero dalla regina Sancia che, durante gli ultimi anni della sua vita, si era ritirata a vita conventuale sotto nuovo nome. Dopo la sua morte esso era stato avvocato alla Curia regia. Fu la nuova sovrana ad avviare un'inchiesta sul caso del giuspatronato del monastero, durante la quale *Mattheo de Porta*, maestro razionale, raccolse tutta una serie di documenti che accertavano il reale diritto della comunità sulla chiesa.

La protezione reale si esplicò anche in questioni che, pur sembrando di minore importanza, riflettono la volontà da parte del potere politico di tutelare particolari condizioni di privilegio di cui godeva il monastero: nel 1361 Giovanna I ordinò al portolano della città di Napoli di non molestare coloro che detenevano a censo

---

<sup>209</sup>E' un documento trascritto in M. CAMERA, *Elucubrazioni storico-diplomatiche su Giovanna I e Carlo III di Durazzo*, Salerno 1889, pp. 333 - 335.

<sup>210</sup>ASN, Mon. Sopp. 1457, ff. 171r - 173v.

alcune *apotecae* del monastero site in *ruga piccalottorum*, e in particolar modo di permettere loro di tenere all'esterno dei locali alcuni banchi. Questi ultimi erano stati distrutti per precise disposizioni dell'*universitas* - riguardanti probabilmente tutti gli esercizi commerciali della città- e che andavano a ledere un preciso diritto conferito alle religiose da Carlo II <sup>211</sup>.

Dopo un cinquantennio Ladislo di Durazzo rinnovò appieno il legame che sussisteva tra la comunità e il potere regio. Egli, ponendola sotto la sua speciale protezione, l' affidò al famoso giurista Gurrello Origlia, Logoteta e Protonotario del Regno, che era stato già uomo di fiducia di Margherita, sua madre, e che aveva rivestito un ruolo non secondario negli anni difficili della minorità del sovrano. E' vero che questa protezione si collocò temporalmente in un periodo in cui la corte si era impegnata affinché numerosi enti ecclesiastici rientrassero nel possesso di quei patrimoni che le università e la feudalità, sfruttando la situazione di disordine che si era creata durante il conflitto per il trono tra Luigi II d'Angiò e Ladislao, avevano loro usurpato, ma era dettata anche da motivi più personali <sup>212</sup>. Nel documento del 9 agosto 1409, infatti, ricorda di aver preso sotto la sua protezione il:

«Regale monasterium Sancti Petri ad Castellum ordinis Sancti

Dominici, opus manuum clare memorie Karoli secundi Ierusalem et

---

<sup>211</sup>BSNSP, 9 CC I 16 (24 gennaio 1361). Nei pressi di questa strada si trovava il convento domenicano di S. Pietro Martire. Essa era ricca di botteghe gestite da toscani e probabilmente aveva tratto il nome da coloro che lì si dedicavano agli uffici marittimi, cf. R. BEVERE, *Il riposo festivo in Napoli al tempo di Roberto d' Angiò*, in «ASPNS» 65 (1940), pp. 269 - 273.

<sup>212</sup> G. PEYRONNET, *I Durazzo e Renato d' Angiò 1381-1442*, in *Storia Di Napoli*, III, p. 364; A. CUTOLO, *Re Ladislao d' Angiò Durazzo*, Napoli 1969, p. 242; su Margherita e la minorità di Ladislao v. A. Valente, *Margherita di Durazzo vicaria di Carlo III e tutrice di re Ladislao*, Napoli 1919.

Sicilie regis, avi nostri domini et reverendi, quod ad presens devote regitur per religiosam mulierem dominam Theodoram de Duratio, affinem et consanguineam nostram, ipsius monasterii priorissam ipsam, nonché sorores illas in eo morantes, ministros et bona omnia presentia et futura monasterii prelibati»<sup>213</sup>.

Dunque si era ricreato in parte quel forte legame che era stato dei primi tempi della fondazione: nel monastero di S. Pietro a Castello, e in una posizione di estremo rilievo, c'era nuovamente un familiare del re. Purtroppo non sappiamo molto su Teodora di Durazzo, la tradizione erudita l'ha iperò mmortalata come una delle monache più celebri del monastero, riportando il leggendario episodio, ambientato in S. Pietro a Castello, di un ultimo conforto che la stessa Teodora avrebbe offerto a re Ladislao sul letto di morte<sup>214</sup>.

#### 4. L'età aragonese

Dopo la conquista di Alfonso d' Aragona Napoli entrò a far parte di una federazione di stati uniti dalla Corona, ricevendone un periodo di pace e di ripresa economica e civile, nonché una nuova considerazione in tutta l'Europa

---

<sup>213</sup> BSNSP, 9 CC I 26, trascritto in FUSCO, *Dell'argenteo imbusto*, p. 212 n.1.

<sup>214</sup>Su Teodora di Durazzo v. VALLE, *Breve compendio*, pp. 145 - 146; Archivio generale dell'Ordine dei Frati Predicatori, *Liber O*, I, f. 389. La morte del sovrano avvenne in effetti in Castelnuovo; cf. CUTOLO, *Re Ladislao d' Angiò Durazzo*, p. 458. La notizia è riportata da GALANTE nel 1872; cf. *Guida sacra della città di Napoli*, p. 73, che la riprese da F. Ceva Grimaldi, *Memorie storiche della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli 1857, III, pp. 22 - 23. Quest'ultimo parla anche di un'altra religiosa, appartenente forse alla famiglia dei durazzeschi, Maria di Durazzo, alla quale nel 1353 sarebbe apparsa la Vergine che avrebbe chiesto la riedificazione della chiesa di S. Maria di Piedigrotta, di cui il monastero deteneva il diritto di patronato.

occidentale. Purtroppo in quel periodo la capitale non aveva più nulla dello splendore della prima metà del XIV secolo: le guerre e i conflitti dinastici, cominciati durante il regno di Giovanna I e protrattisi per anni, ne avevano deturpato il volto. Spettò quindi ad Alfonso d'Aragona una grandiosa opera di ricostruzione: provvide al riattamento di numerose piazze e strade, fece congiungere con un' importante arteria la zona di Castelnuovo -che fu completamente ristrutturato- e quella di Castel dell'Ovo, fece ampliare la zona portuale, operò la ricostruzione delle sedi di alcuni seggi e il prosciugamento delle paludi nella zona *extra moenia*, presso la chiesa di S. Maria Maddalena. Ferrante I, invece, si dedicò all'ambizioso progetto dell'ampliamento delle mura e dello stesso perimetro urbano. In effetti l'attenzione della dinastia aragonese si rivolse quasi esclusivamente all'architettura civile, abbandonando le grandiose costruzioni di edifici religiosi, che erano state tipiche dell'età angioina<sup>215</sup>. Se con Alfonso si era avuta ancora la costruzione della chiesa di S. Maria della Pace della Mercede a Campo Vecchio e la ricostruzione totale della chiesa di S. Maria di Piedigrotta, sotto Ferrante il «ristagno dell'edilizia religiosa fu quasi totale»<sup>216</sup>. D'altra parte entrambi i sovrani non si mostrarono neanche eccessivamente attenti alla realtà religiosa del Regno, mostrandosi piuttosto interessati soprattutto a sottrarre all'autorità pontificia il controllo dei benefici ecclesiastici e a creare un

---

<sup>215</sup> G. D' AGOSTINO, *Il Mezzogiorno aragonese (Napoli dal 1458 al 1503)*, in *Storia di Napoli*, IV/1, pp. 30 - 69; 102 - 104; 252; R. PANE, *Architettura e Urbanistica del Rinascimento*, in *Storia di Napoli*, IV/1, p. 322 DE SETA, *Napoli*, p. 81.

<sup>216</sup> DE SETA, *Napoli*, p. 81.

vero e proprio cardinale di famiglia nella persona di Giovanni d'Aragona, figlio di Ferrante <sup>217</sup>.

Eppure essi non dimenticarono mai di tutelare la comunità dei SS. Pietro e Sebastiano, che trovò anzi, proprio nel potere regio, un potente alleato in un momento molto difficile della sua vita. Le lunghe guerre e l'instabile clima politico del Regno avevano infatti messo a dura prova il controllo che l'ente aveva sempre saldamente esercitato sui suoi beni. Tale situazione si acuì quando le religiose, dopo l'incendio appiccato dai Catalani nel 1423, si trovarono improvvisamente prive di una parte della documentazione e quindi della possibilità di rivendicare giuridicamente il possesso, non solo del patrimonio fondiario, ma anche di quei diritti e di quelle rendite che avevano finora permesso loro di condurre una tranquilla esistenza. La situazione di estrema difficoltà che ne derivò è il filo rosso che unisce quasi tutta la documentazione regia di questo periodo.

Già due anni dopo l'evento la comunità aveva sentito l'esigenza di far trascrivere e autenticare alcuni documenti riguardanti l'importante diritto dello *jus piscandi*, dei quali ormai conservava soltanto le copie<sup>218</sup>. In seguito le religiose si erano rivolte a Giovanna II affinché ordinasse a tutti gli abitanti di Napoli, Aversa, Pozzuoli, Acerra, Pomigliano e di altre città del Regno, che detenevano i

---

<sup>217</sup> VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico - sociali nel Mezzogiorno*, p. 80. Sul periodo aragonese v. E. NUNZIANTE, *I primi anni di Ferdinando d'Aragona e l'invasione di Giovanni d'Angiò*, in «ASPNS», 17 (1892), pp. 299 - 357, 364 - 586, 731 - 779; 18 (1893), pp. 3 - 40, 207 - 246, 411 - 462, 561 - 620; 19 (1894), pp. 37 - 96, 300 - 353, 417 - 444, 595 - 658; 20 (1895), pp. 206 - 264, 442 - 516; 21 (1896), pp. 265 - 299, 494 - 532; 22 (1897), pp. 47 - 64, 204 - 240; 23 (1898), pp. 144 - 210; A. RYDER, *The Kingdom of Naples Under Alfonso the Magnanimous. The making of a modern State*, Oxford 1976.

<sup>218</sup> ASN, Mon. Sopp. 1463, ff. 100r - 129r.

beni del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, di saldare quanto dovuto al priore<sup>219</sup>. L' intervento regio si rendeva già allora necessario per fronteggiare le inevitabili ricadute della perdita documentaria sulle rendite derivanti dal patrimonio fondiario. Qualche anno dopo fu costretta ad intervenire anche Isabella di Lorena, moglie di Renato d' Angiò, che, mentre il marito era prigioniero del duca di Borgogna, fu vicaria del re dal 1435 al 1438, rivelando, tra l'altro, energiche doti di governo: ella dispose che tutte le cause del monastero riguardanti il recupero dei beni fossero demandate direttamente al tribunale regio<sup>220</sup>. Re Renato, invece, incaricò Vitale de Cabanni, luogotenente del Protonotario e del Logoteta del Regno, di proteggere la comunità in una causa contro Giovanni Caputo, colpevole, secondo le religiose, di aver usurpato una loro spiaggia presso il convento di S. Pietro Martire, che dalla Gran Camera della Vicaria era stata giudicata di proprietà di quest'ultimo<sup>221</sup>.

Ferrante volle intervenire, a riguardo della difficile situazione vissuta dalla comunità, in maniera decisa, ponendo il monastero sotto la sua immediata protezione e rinnovando così il vincolo di patronato, come aveva fatto cinquant'anni prima Ladislao di Durazzo. Il 7 settembre del 1458 il re sottopose solennemente il monastero alla sua *regia tuitione, protectione, custodia et salvaguardia*, poiché esso veniva continuamente molestato *a diversis personis tam ecclesiasticis quam secularibus*. Suggellò alla fine tale provvedimento con

---

<sup>219</sup> BSNSP, 9 CC I 35, 10 dicembre 1429.

<sup>220</sup> PEYRONNET, *I Durazzo e Renato d' Angiò*, pp. 413 - 426; BSNSP, 9 CC II 13: 20 luglio 1437 .

<sup>221</sup> BSNSP, 9 CC II 14: 29 maggio 1441. Per Vitale de Cabanni si veda la voce di S. FODALE, *Vitale de Cabanis*, in DBI, 15, pp. 671 - 672.

un atto tipico del patronato regio: l'apposizione dell'arma della dinastia sulle porte del convento<sup>222</sup>. Tale intervento si concretizzò nel momento in cui il monastero fu sottoposto all'Osservanza ad opera del maestro generale dei Domenicani, e rivelò chiaramente che le esigenze di controllo sul patrimonio monastico, che da circa un ventennio si era accresciuto notevolmente ereditando anche quello del monastero di S. Sebastiano, trovavano concordi sia l'autorità regia che i vertici dell'Ordine.

La minaccia di vistose perdite di beni indusse nel 1471 le religiose a rivolgersi nuovamente al sovrano. Molti di coloro che detenevano *ad laborandum*, in enfiteusi o a censo i beni del monastero, sparsi nell'intera Terra di Lavoro, non pagavano più quanto dovuto al monastero, danneggiandolo notevolmente. Essi avevano approfittato della negligenza dei precedenti procuratori ed economi della comunità, che non avevano avuto neanche eccessiva cura della relativa documentazione. In una situazione del genere, innanzitutto, bisognava aver chiaro il quadro delle usurpazioni. Ferrante I dispose di rendere noto, attraverso alcuni banditori, che chiunque avesse detenuto beni del monastero avrebbe dovuto fornire ad un pubblico notaio, pena la perdita dei diritti sui beni, alcune notizie, in modo da poterne redigere un inventario completo<sup>223</sup>. Esso non fu compilato con tempestività se, un anno dopo, lo stesso sovrano fu costretto ad impartire un ordine simile ad Arnaldo de Bruxellis<sup>224</sup>. Il relativo bando, conservato in originale tra i volumi dei Monasteri Soppressi, fu emanato dal

---

<sup>222</sup>BSNSP, 9 CC II 21.

<sup>223</sup> BSNSP, 9 CC II 34: 16 novembre 1471.

<sup>224</sup> BSNSP, 9 CC II 35: 19 novembre 1472.

sovrano il 18 gennaio 1473. Il re ordinò ancora una volta a chiunque detenesse i beni del monastero di recarsi in presenza del suddetto Arnaldo *lo quale tene la stanza soa appresso dela Gran Corte della Vicaria in la parochia de Santo Georgio maggiore di Napoli* e di permettere la redazione di un inventario dei confini delle proprietà, sulla scorta della documentazione in loro possesso, poiché quella della comunità era andata perduta. Una pena di dieci once sarebbe stata inflitta a coloro che non si fossero presentati nel luogo stabilito entro tre giorni dalla pubblicazione del bando<sup>225</sup>. Nel 1475, inoltre, Ferrante dispose la restituzione al monastero di un territorio e di una vicina masseria nel luogo detto *ad Centore*, ad Aversa, occupati illecitamente da parecchi anni<sup>226</sup>.

A queste disposizioni altre se ne aggiunsero che dovevano agevolare la libera circolazione delle merci dirette al monastero. Il sovrano in un mandato del 3 ottobre 1473 ordinò a *universis et singulis passageris, platearis passuum, pontuum scafarumque custodibus, et quorumvis virum et vectigalium exactoribus et perceptoribus* di non applicare alcuna gabella, dietro pena di mille ducati, su qualunque animale o genere alimentare condotto al monastero e accompagnato da una lettera della priora<sup>227</sup>.

In un caso è documentato, invece, l'aiuto che la comunità porse a Ferdinando II: è del 5 ottobre 1495 un' apodissa, redatta da Michele d' Afflitto, tesoriere reale, che testimonia la restituzione di un prestito di 40 ducati che il monastero

---

<sup>225</sup> ASN, Mon. Sopp., 1457, ff. 9v - 10r.

<sup>226</sup> BSNSP, 9 CC III 1 : 4 maggio 1475.

<sup>227</sup> Ivi, 9 CC II 36. Mandati simili, emanati dalla *Magna Curia Vicarii*, sono quelli del 28 luglio 1475 (9 CC III 2) e del 14 aprile 1492 (9 CC III 9).



aveva fatto al re. Vari enti religiosi e nobili avevano prestato in quell'anno svariate somme di denaro, spesso in cambio di pegni lasciati dallo stesso sovrano<sup>228</sup>.

## **5. Le concessioni regie**

Il quadro fin qui delineato non sarebbe completo se non ci si soffermasse sull'insieme delle concessioni che nel corso del tempo i vari sovrani fecero al convento domenicano. Esse consistettero essenzialmente in un importante diritto di pesca su un tratto abbastanza esteso del litorale, in una cospicua rendita su alcune entrate fiscali e nell'investitura di alcuni feudi in località site nei pressi della capitale. E' importante sottolineare che, anche se l'assegnazione di gran parte di esse rimontavano all'epoca di Carlo II e rientravano nella *dotatio* indispensabile ad un ente ecclesiastico regio, grazie ai vari sovrani, pur nel corso di un lungo lasso di tempo di due secoli, non andarono perdute. Caratterizzandosi queste concessioni dunque come realtà di lunga durata, che contraddistinse l'intera storia del monastero dall'origine fino alla sua soppressione, è sembrato utile analizzarle in una prospettiva diacronica, l'unica che potesse, entro i confini cronologici della presente ricerca, chiarire meglio la dialettica tra la continuità e le modifiche, che esse pure subirono nel corso del tempo. Purtroppo, però, non ci

---

<sup>228</sup> Cf. altri prestiti avvenuti nello stesso periodo in N. BARONE, *Le cedole di Tesoreria dell' Archivio di Stato di Napoli dall'anno 1460 al 1504* in «ASP» 10 (1885), pp. 25 - 27. Qui si apprende che anche il monastero di S. Martino di Napoli, nonché alcuni esponenti della nobiltà cittadina, avevano prestato al re la somma di quaranta ducati.

sono pervenute testimonianze che mettesero in evidenza quanto le rendite ricavate da suddette concessioni finissero con l'incidere sulle entrate del monastero.

### **5.1 Lo *jus piscandi***

La prima attestazione documentaria che ci è pervenuta del diritto di pesca è del 9 luglio 1308. In essa Carlo II, dopo aver proclamato il particolare affetto che lo legava alla comunità di S. Pietro a Castello, concesse alle religiose che in essa dimoravano, tra cui ricordava specialmente un membro della famiglia reale, Elisabetta, figlia del re d'Ungheria, uno *ius piscandi* su un non trascurabile tratto del litorale: *a capite Transverso usque ad sanctum Basilium*. Di questo diritto venne investito il vicario del monastero *Joannes de Pennis*, frate dell' Ordine dei Predicatori <sup>229</sup>. In effetti questa donazione andava ad ampliare un'altra concessione già fatta alcuni anni prima: il 2 febbraio 1303 il sovrano aveva concesso lo stesso diritto su un tratto di spiaggia adiacente a quello di cui abbiamo parlato, cioè dal capo di S. Vincenzo, che si trovava davanti al porto della città, fino a quello di S. Basilio, posto a Posillipo. In tale circostanza c'erano state ulteriori precisazioni: tale *ius* doveva essere gestito dai *castellani Castri Ovi de Neapoli* per conto del monastero e provvisti di regolare licenza, fornita dal priore di S. Pietro a Castello, che in quel momento era *Rolandum*, frate

---

<sup>229</sup>Il privilegio, confermato da Roberto d' Angiò nel 1325, si trova in originale in BSNP, 9 CC I 5 e trascritto ripetutamente in vari volumi del fondo Monasteri Soppressi.

domenicano<sup>230</sup>. Entrambe le concessione di Carlo II andarono a confermare in parte, e ad accrescere, alcuni diritti di pesca su piccoli tratti del litorale -di cui purtroppo ci sono labili tracce nella documentazione- che la comunità femminile aveva ereditato dal monastero di S. Salvatore *in insula maris* <sup>231</sup>.

Ovviamente non era la prima e non sarebbe stata l'ultima volta che il potere politico provvedeva a dotare un ente ecclesiastico di un diritto prezioso come quello della pesca. Si conoscono esempi in questo senso di monasteri importanti del Mezzogiorno, come quello di Montevergine e di Cava de' Tirreni, che detenevano diritti di pesca e porti, rivelatisi molto preziosi per le comunità<sup>232</sup>. Non bisogna dimenticare infatti che nel Medioevo il pesce era un elemento fondamentale della dieta quotidiana, soprattutto dei monaci, per cui era naturale che comunità cittadine e monasteri da sempre cercassero di ottenere diritti di pesca, non solo sul mare, ma anche su laghi e fiumi.

Questo tipo di concessioni fu introdotto in Italia meridionale dai sovrani normanni, che, essendo gli unici in grado di conferire il potere di pescare o meno in determinati punti della costa, nei fiumi e nei laghi, investirono di tali diritti

---

<sup>230</sup> Il documento originale era già andato perduto nel XVIII secolo, cf. ASN, Mon. Sopp. 1388, *sub voce Concessioni e conferme*. Si trova però una trascrizione tratta dai registri angioini in ASN, Mon. sopp., 1463, 11r. L'esistenza effettiva del documento è confermata da un elenco seicentesco delle concessioni effettuate dai sovrani in favore del monastero, trascritto dai documenti esistenti nella Regia Camera della Sommaria, cf. ASN, Mon. Sopp., 1458, f. 17v.

<sup>231</sup> E' del periodo normanno una concessione di un tratto di mare, in cui era possibile pescare, presso la spiaggia di S. Lucia da parte dell'abate Ursone a Sergio Alupa: BSNSP, XXVII B 17, f. 242. Tale concessione viene citata anche da CASTELLANO, *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore in insula maris*, pp. 189 - 190. E' da sottolineare che nel 1053 Sergio V aveva concesso al monastero dei S.S. Sergio e Bacco, unito allora con quello dei S.S. Teodoro e Sebastiano, tutta l'isoletta di S. Vincenzo e la licenza di pescare sui relativi tratti di spiaggia. Tale diritto, probabilmente, nel corso del tempo doveva essere andato perduto: Carlo II, infatti, concesse parte dello stesso al monastero di S. Pietro a Castello.

<sup>232</sup>Lo stesso Carlo II aveva concesso all' abbazia di Montevergine di poter trarre dal lago di Lesina cinquanta «serte» di anguille, oltre alle sessanta concesse alla stessa abbazia già da tempo, cf. R. CAGGESE, *Roberto d' Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922, I, p. 55.

monasteri e feudatari<sup>233</sup>. Ovviamente i diritti di pesca rientravano in una loro più ampia politica di sostentamento delle chiese e del clero, per cui gli enti ecclesiastici meridionali ricevevano non solo quote di entrate fiscali o grossi feudi, ma anche vere e proprie regalie e diritti di giurisdizione. Tale pratica permise al potere politico di esercitare un saldo controllo su questi enti, dato che le rendite o le concessioni potevano essere aumentate, diminuite, o addirittura annullate a discrezione della monarchia<sup>234</sup>. Questo fenomeno sembrò persistere per tutta l'età angioina e aragonese.

In quest'ottica si potrebbe guardare anche il caso specifico di S. Pietro a Castello, che riuscì a conservare il diritto di pesca grazie all'autorità regia addirittura fino al 1759, anno in cui esso venne sostituito da una somma di trecentoquindici ducati annui da riscuotersi da una tassa sul tabacco<sup>235</sup>. L'intervento del re fu decisivo in moltissime circostanze in cui la comunità, in caso di controversie o vere e proprie usurpazioni, fu minacciata .

La gestione del diritto di pesca da parte del monastero prevedeva degli appalti con scadenza annuale o pluriennale a privati cittadini. Il 2 giugno del 1360 la priora concesse in appalto il diritto per un anno a Giacomo Sarracone, detto Fusco di Villanova di monte Posillipo. Quest'ultimo non solo si impegnò a corrispondere al monastero otto once di carlini d'argento all'atto della stipula del

---

<sup>233</sup>G. DI GAETA, *Ritus Regiae Camerae Summariae Regni Neapolis*, Neapoli 1689, pp. 491 - 492; L. BIANCHINI, *Della storia delle finanze del Regno di Napoli*, I, pp. 80; 110.

<sup>234</sup> N. KAMP, *Vescovi e diocesi nell' Italia meridionale nel passaggio dalla dominazione bizantina allo stato normanno in Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno nell' Italia meridionale*. Atti del II Convegno internazionale di studi, a cura di C. D. FONSECA (Taranto - Mottola, 31 ottobre - 4 novembre 1973), Taranto 1977, pp. 175 - 178.

<sup>235</sup> ASN, Mon. Sopp. 1392, *sub voce*: *Jus della pesca nel mare*.

contratto e altre 4 onces alla fine dell'anno<sup>236</sup>, ma anche a riscuotere dai pescatori una parte di pesce per ogni sei pescate dal capo di S. Vincenzo fino al capo Transverso e una parte ogni dieci di quelle pescate da quest'ultimo fino a S. Basilio<sup>237</sup>, come disposto da una sentenza emanata nella curia del viceammiraglio del Regno nel 1405<sup>238</sup>. Simile contratto fu stipulato -stavolta per cinque anni, e purché si ritenesse valido solo in tempo di pace- il 4 aprile del 1453 con Renzo Surice di Napoli per quattro onces d'oro e dieci tarì all'anno. Egli aveva anche l'obbligo di versare al monastero sessanta rotoli di pesce, trenta in occasione della Quaresima e i rimanenti in occasione dell' Avvento<sup>239</sup>. Tali appalti sono, inoltre, attestati anche per tutto il XVI secolo<sup>240</sup>.

Un sistema simile non doveva essere esente da problemi e complicazioni: se non abbiamo, ad esempio, testimonianze riguardanti appaltatori disonesti che versavano una somma o delle quantità di pesce inferiori a quelle dovute, ci sono le prove di numerose controversie causate dal comportamento di quanti tentavano di sottrarsi al pagamento della gabella. Già nel 1318 ci fu una controversia tra alcuni pescatori e il monastero di S. Pietro a Castello: i primi affermavano di poter pescare liberamente nelle acque di Posillipo, tranne un diritto che Elisabetta, la sorella di Maria d'Ungheria deteneva in quello stesso luogo, come si è detto, dal 1304. La comunità monastica, invece, ribadiva di avere un antico *ius*

---

<sup>236</sup>ASN, Mon. Sopp., 1393, ff. 64v - 65r.

<sup>237</sup>BSNSP, XXVIII C 9, f. 574.

<sup>238</sup>BSNSP, 9 CC I 25: 16 novembre 1405. Tale sentenza fu confermata nuovamente nel 1499: ASN, Mon. sopp. 1463, ff. 98r - 99r; 290 r - v.

<sup>239</sup>ASN, Mon. Sopp., 1463, ff. 349r - 352v. Altro contratto simile fu stipulato il 7 aprile 1496, per tre anni, con Fiorenzo Ferrayolo Santillo, come si evince da un registro del monastero che si trova in ASN, Mon. sopp. 1446, f. 4r - v.

<sup>240</sup>ASN, Mon. Sopp., 1393, ff. 65 ss.

di concessione sovrana nelle acque di Posillipo. Carlo duca di Calabria affidò l'incarico di dirimere la controversia al tribunale della Vicaria<sup>241</sup>. Tale notizia è stata riportata più volte, perché è uno di quei pochi esempi della comparsa in occasioni ufficiali di membri del cosiddetto popolo minuto in qualità di associati e non come singoli individui. Ciò accadeva anche per alcune categorie di artigiani napoletani, residenti in particolari strade o quartieri: conciatori di cuoio, macellai, calzolai. Si è sollevata quindi la questione se esistessero anche a Napoli associazioni di mestiere e corporazioni come nel resto dell'Italia o dell'Europa in quel periodo. E' stato però sottolineato che il presentarsi in questo modo davanti a degli ufficiali non implicava un riconoscimento formale delle associazioni, che avvenne solo nel 1348. Fu infatti Giovanna I a concedere alle Arti napoletane l'elezione dei loro rappresentanti per sei mesi o addirittura per un anno. E se si può presumere che tale riconoscimento ci sia stato anche in altre città del Regno non si può certo dire che tali associazioni acquistassero un certo peso nella vita delle *universitates*, dove era lecito occuparsi della gestione amministrativa solo al popolo grasso (al tempo di Roberto formato dai notai, dai giudici, dai mercanti) e ai nobili<sup>242</sup>.

Un'altra lite si concluse il 16 novembre del 1405: nella curia del Viceammiraglio del Regno si emise una sentenza contro *Cicer Capalva*, pescatore di Posillipo. A denunciarlo era stato *Cirellus de Palmerio, cabellotus* per conto del monastero di S. Pietro a Castello, perché il pescatore aveva violato

---

<sup>241</sup>La notizia, tratta da alcuni registri angioini del 1318 e del 1319, è stata riportata da CAGGESE, *Roberto d'Angiò*, I, pp. 280 - 281 e ripresa anche da DE FREDE, *Da Carlo I d'Angiò a Giovanna I*, p. 300.

<sup>242</sup>VITOLO, *Il Regno Angioino*, pp. 42 - 46; GALASSO, *Il Regno di Napoli*, pp. 445 - 446.

un preciso bando emanato da re Ladislao di Durazzo, emesso l'anno precedente, in base al quale, chiunque avesse pescato nelle acque sulle quali il monastero deteneva un ben preciso *ius* senza permesso, avrebbe dovuto pagare la pena di un augustale. I giudici, dichiarando che il pescatore aveva violato il diritto del monastero che riguardava il tratto di mare interessato, ne hanno tramandato una particolareggiata descrizione:

«a capite Sancti Vincentii usque ad Sanctum Basilium, ad locum qui dicitur lo Panarello includendum totum Castri Ovi et Sanctum Leonardum, necnon senam seu signa Sancti Maximi et senam seu signa Piczi de Vista et senam seu signa Sancti Trifoni prope fracturam et senas seu signa Sancti Angeli, senas seu signa Monti ubi est ecclesia Sancte Marie de Faro prope Panarellum»<sup>243</sup>

Ovviamente tale diritto era da considerarsi leso anche se le reti venivano distese verso il mare o se si pescava con le barche. Simile sentenza venne emanata pochi anni dopo anche contro i pescatori *Ioannellus, Vitulus, e Ragucius*, e parecchie volte nei secoli successivi<sup>244</sup>.

Contrasti di questo genere potevano scoppiare anche con nobili cittadini, e spesso erano originati da quelle che le monache consideravano vere e proprie usurpazioni compiute a danno della comunità. Ad esse non restava quindi che appellarsi alle autorità. E' del 1459 una supplica delle monache al Sacro Regio Consiglio perché si ponesse termine al tentativo di un nobile napoletano, Giovanni Guindazzo, che, *cupiens ad alicua bona manus suas extendere in*

---

<sup>243</sup>E' il già citato BSNSP, 9 CC I 25.

<sup>244</sup>ASN, Mon. supp., 1393, ff. 62v - 63v (26 marzo 1416); BSNSP, XXVIII C 9, f. 571.

*quadam plagia quae nomine dicitur la plagia de orto Ienaro*, sita nell'ambito del territorio su cui il monastero godeva del diritto di pesca, dava non pochi problemi alla comunità<sup>245</sup>.

## 5.2 La concessione del sale

Un'altra importante concessione di Carlo II fu quella di cento tomoli di sale annui *ad beneplacitum*, attuata il 18 luglio 1305 e confermata da re Roberto, di cui purtroppo ci sono pervenuti solo il regesto e poche notizie <sup>246</sup>. La ricca donazione, che le monache potevano riscuotere ogni anno nel giorno della festa di S. Giovanni Battista, superava di gran lunga le esigenze di una comunità monastica e si configurava quindi come una rendita, dato che il sale in esubero poteva essere venduto o il fondaco di Napoli poteva corrispondere al suo posto una somma di denaro <sup>247</sup>. Essa era più consistente inoltre dei trenta, dei venti e dei dodici tomoli che lo stesso sovrano aveva concesso rispettivamente ai frati di S. Lorenzo di Napoli, al monastero di S. Anna di Nocera e a quello di S. Maria della Porta di Salerno <sup>248</sup>. Solo al monastero di S. Chiara ne spettarono altrettanti, secondo quanto disposto da re Roberto il primo novembre del 1326, ai quali furono aggiunti altri 50 da Giovanna I nel 1343<sup>249</sup>.

---

<sup>245</sup>ASN, Mon. sopp., 1463, ff. 263r - 265v (9 maggio 1459).

<sup>246</sup> Il riferimento è in una successiva conferma del 19 dicembre 1358 di Giovanna I: BSNSP, 9 CC I 15.

<sup>247</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 242 - 243; ASN, Mon. Sopp. 1458, 17v. Il tomolo corrispondeva a 55,3 litri: cf. C. SALVATI, *Misure e pesi nella documentazione storica del Mezzogiorno*, Napoli 1970, pp. 21ss.

<sup>248</sup> RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna*, pp. 89 - 90; Roberto, invece, concesse 15 tomoli di sale annui al monastero di S. Pietro Martire e 24 ai frati agostiniani tra il 1310 e il 1313: CAGGESE, *Roberto d'Angiò*, pp. 249 - 250.

<sup>249</sup> SPILA DA SUBIACO, *Un monumento di Sancia*, p. 275.



In questo tipo di concessioni -anch'esse, come abbiamo visto, entrate in uso dal periodo normanno- il tentativo di controllo della monarchia era comunque presente. E' stata avanzata recentemente l'ipotesi che esse si configurassero come vere e proprie forme di finanziamento che garantivano l'orientamento politico degli enti religiosi nei confronti della monarchia angioina e aragonese. Infatti gli ufficiali competenti, quasi sempre, non versavano tali rendite con regolarità e ciò comportava delle continue richieste di aiuto all'autorità regia, la sola che potesse sbloccare la situazione e far pervenire quanto spettava ai religiosi<sup>250</sup>. Ne abbiamo alcuni esempi per la seconda metà del Trecento: da *litterae patentes* del 19 dicembre 1358 si evince, per esempio, che le religiose non riscuotevano i cento tomoli di sale da circa tre anni. Sebbene proprio allora Giovanna confermasse il privilegio e ordinasse ai gabellieri di versare quanto dovuto<sup>251</sup>, quattro anni dopo la regina fu costretta a riformulare la stessa disposizione perché sussistevano gli stessi fatti<sup>252</sup>. Il 17 luglio 1366 Giovanna ordinò ancora agli ufficiali competenti di versare i tomoli di sale alle monache di S. Pietro a Castello, perché esse non erano incluse nelle disposizioni contenute in un editto dell'anno precedente, che riguardava la sospensione di molte provvidenze <sup>253</sup>.

Bisogna tener conto che tali provvedimenti si innestano in un contesto particolare: la continua esigenza di denaro fece sospendere le numerose donazioni che la Corona fino allora aveva elargito con larghezza, in un periodo in

---

<sup>250</sup>VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico - sociali nel Mezzogiorno*, p. 89.

<sup>251</sup> E' il già citato BSNSP, 9 CC I 15

<sup>252</sup>BSNSP, 9 CC I 17 (26 agosto 1362) .

<sup>253</sup>BSNSP, 9 CC I 19.

cui il Regno stava sperimentando le azioni di riordino del Gran Siniscalco Nicolò Acciaiuoli, per quasi un ventennio vero e proprio arbitro della vita dello Stato. Nel 1355, inoltre, fu necessario ricorrere agli stessi proventi della gabella del sale e ad incrementare di dieci carlini il dazio su di esso, che fino allora era stato di un tarì e di un grano per tomolo<sup>254</sup>.

Carlo III di Durazzo ordinò nel 1382 agli addetti della gabella del sale di consegnare i cento tomoli al procuratore di S. Pietro a Castello, oppure, qualora lo richiedesse, un tarì ed un grano per ogni tomolo di sale, senza dimenticare di rilasciargli *debitam apodixam*<sup>255</sup>. Soltanto un anno dopo lo stesso sovrano, impegnato a raccogliere fondi per combattere Luigi d' Angiò, aumentò la gabella del sale : il fondaco di Napoli doveva esigere dai cittadini di Napoli e dei casali per ogni tomolo sei tarì ed un grano, i fondachi di Salerno, di Gaeta, di Amalfi e di Policastro una somma inferiore, tre tarì ed un grano per ogni tomolo<sup>256</sup>. Purtroppo non sappiamo se queste nuove disposizioni influenzarono la concessione fatta al monastero, poiché non ci sono pervenuti documenti ad essa relativi fino al 1449, quando Ferdinando, duca di Calabria, raddoppiò la concessione dei tomoli di sale che egli stesso aveva fatto in precedenza, facendola ammontare così a cinquanta tomoli. L'incendio degli inizi del XV secolo e la conseguente devastazione di parte della documentazione avevano reso impossibile alle religiose il prelevamento della rendita, poiché esse si trovarono

---

<sup>254</sup>CAMERA, *Elucubrazioni storico - diplomatiche*, p. 192.

<sup>255</sup>BSNSP, 9 CC I 23 (13 giugno 1382).

<sup>256</sup> N. BARONE, *Notizie storiche tratte dai registri di cancelleria di Carlo III di Durazzo* in «ASPNS» 12 (1887), pp. 199 - 200; PEYRONNET, *I Durazzo e Renato d' Angiò*, p. 348.

improvvisamente prive dei necessari atti che la potessero accertare<sup>257</sup>. L'intervento di Ferdinando però non servì a ripristinarla completamente: sappiamo infatti che tra il 1497 e il 1498 il monastero percepì solo venti tomoli di sale<sup>258</sup> e che, ancora nel 1507, essa appariva dimezzata rispetto a quella goduta in passato<sup>259</sup>.

### 5.3 Le concessioni feudali

La protezione e il consenso reale verso il monastero di S. Pietro a Castello andarono spesso ben oltre le sostanziose concessioni di diritti e di cespiti di natura fiscale, che già andavano ad arricchire in modo significativo le già considerevoli entrate che pervenivano ad esso dal patrimonio terriero. Testimonianza di ciò, e in particolare della prodigalità di Giovanna I, fu la concessione in feudo dell'intero territorio di Mariglianella, il 4 ottobre 1374: concessione confermata una prima volta dalla stessa regina e sedici anni dopo da Ladislao di Durazzo<sup>260</sup>.

---

<sup>257</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, 21v (22 settembre 1449).

<sup>258</sup> La notizia è riportata nei *Capitoli della Dogana del sale*, dai quali emergono anche le altre quantità di sale donate ai monasteri femminili napoletani: 6 tomoli a S. Gaudioso, 14 a S. Francesco della Limosina, 20 a S. Croce, 30 a S. Maria Donnaregina, 20 a S. Maria di Perceto, 20 a S. Maria Maddalena, 15 a S. Maria Egiziaca, 10 a S. Marcellino, 30 a S. Chiara, cf. *Fonti aragonesi*, a cura di B. MAZZOLENI, IX, Napoli 1978, pp. 118 - 128.

<sup>259</sup>BSNSP, 9 CC III 16 (8 luglio 1507).

<sup>260</sup> La concessione di Giovanna I è BSNSP, 9 CC I 21 (10 aprile 1375). Tale documento contiene l'insero del precedente privilegio del 4 ottobre 1374. La notizia del privilegio del 1374 è riportata anche in CAMERA, *Elucubrazioni storico - diplomatiche*, p. 275. La concessione di Ladislao di Durazzo è BSNSP, 9 CC I 24 (16 settembre 1391).

Il feudo di Mariglianella, poco distante da Napoli e confinante con le terre di Somma e di Nola, era stato concesso al milite Nicola Mansella di Salerno, morto senza eredi maschi, ed infine devoluto alla Curia regia<sup>261</sup>. Giovanna aveva perciò potuto concedere l'intero territorio alla comunità di S. Pietro a Castello con tutti i vassalli, le case, gli oliveti, i pascoli, le terre colte e incolte, riservandosene però la giurisdizione criminale<sup>262</sup>. Sebbene nel documento si specifichi il motivo della donazione, cioè il grande affetto che legava la regnante alla comunità e a S. Pietro, forse essa nascondeva anche altre motivazioni. Infatti proprio in quegli anni compare nella documentazione una religiosa, Sabucia Mansella, probabilmente l'ultima consanguinea del titolare del feudo<sup>263</sup>.

Il territorio di S. Nicandro, invece, era stato ereditato dal monastero dal cenobio di S. Salvatore *in insula maris*, che a sua volta l'aveva ricevuto in dono nel X secolo dal duca Sergio III<sup>264</sup>. Dal 1301 esso già appare feudo del cenobio maschile, giacché gli abitanti di S. Nicandro venivano definiti vassalli del monastero di S. Pietro a Castello<sup>265</sup>. Il suo essere collocato presso Acerra,

---

<sup>261</sup>In L. GIUSTINIANI, *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli*, Napoli 1802, V, pp. 362 - 366 è riportata la notizia, tratta da un registro angioino del 1337, secondo la quale il feudo a quell'epoca era detenuto da Tommaso Mansella di Salerno, probabilmente il padre del suddetto Nicola; da altra fonte si sa che nella stessa data un Mansella ottenne dal re il permesso di distribuire i propri beni feudali tra i figli: S. Ammirato, *Delle famigli nobili napoletane*, Sala Bolognese 1973 (rist. dell'edizione di Firenze 1656) II, pp. 293 - 294.

<sup>262</sup>Mentre nel documento del 1374 la regina investe del feudo la stessa priora di S. Pietro a Castello, Caterina Cabanni, nella successiva conferma della concessione investe il priore: *investientes proinde nichilominus ad maius cautele robur dictum fratrem Anellum de Aversa, priorem dicti monasterii, nomine et pro parte monasterii ac dictorum priorisse et conventus monialium*.

<sup>263</sup>Sabucia Mansella compare nel 1361 in qualità di priora e dal 1374 al 1376 nuovamente con il titolo di monaca.

<sup>264</sup>CAPASSO, *Monumenta*, II/2, pp. 95 - 96. La donazione fu confermata numerose volte nei secoli successivi: ASN, Mon. Sopp. 1392, ff. 4r - 9r.

<sup>265</sup>BSNSP, 9 CC I 3. Carlo II ordinò il 17 dicembre 1301 a *magistro iurato, baiulis, commissariis et hominibus Acerrarum* di non esigere somme troppo esose dagli abitanti di S. Nicandro i quali avevano impellente bisogno di affittare alcuni carri perché un'epidemia aveva decimato i loro buoi. Nel 1343 è

appartenente per un certo periodo al Principato di Taranto, spiega la presenza di alcuni noti personaggi nella documentazione del monastero.

Il principato di Taranto, attestato per la prima volta in età normanna, era stato concesso da Carlo II nel 1294 a suo figlio Filippo, e rimase in possesso della famiglia reale fino al 1364<sup>266</sup>. Si evince, quindi, perché nel 1363 Filippo III, principe di Acaia e di Taranto, fu costretto ad ordinare agli ufficiali di Acerra di non continuare ad esigere ingiustamente dagli abitanti di S. Nicandro, lo *jus passagii* su un ponte<sup>267</sup>, in quel momento distrutto dalle incursioni nemiche, dato che essi, in quanto vassalli del monastero di S. Pietro a Castello, da tempo immemorabile avevano il diritto di transitare in quel luogo liberamente<sup>268</sup>. L'anno dopo il Principato passò ai Del Balzo Orsini. Questa famiglia, insieme con i Ruffo di Catanzaro, ai Caracciolo e ai Gesualdo nell' Avellinese, agli Orsini di Nola, ai Marzano di Sessa, ai Camponeschi di Montorio, era tra le più potenti della feudalità dell'epoca, e come loro era fedele alla Corona, ma di fatto aveva usurpato molto del suo potere. Non stupisce quindi come dopo il 1463 il Principato di Taranto sia stato smembrato da Ferrante I in tanti feudi minori. Il sovrano così, perseguendo una politica che era già stata di Alfonso, non rinunciò ad esercitare la sua autorità sul baronaggio e cercò di impedire che si creassero, attraverso acquisti o matrimoni, delle signorie di estensioni considerevoli<sup>269</sup>. Non

---

attestato un altro vassallo del monastero, Angelo, conte di S. Nicandro che donò alle religiose, forse in punto di morte, tutti i suoi beni siti nel casale (ASN, Mon. Sopp. 1392, f. 7r).

<sup>266</sup> VITOLO, *Il Regno angioino*, p. 25 - 26.

<sup>267</sup> Probabilmente si tratta dello stesso ponte citato nel processo del 1522.

<sup>268</sup> BSNSP, 9 CC I 18 (15 novembre 1363). Notizia del documento è riportata anche in CAMERA, *Elucubrazioni storico - diplomatiche*, p. 249.

<sup>269</sup> E. PONTIERI, *Dinastia, regno e capitale nel Mezzogiorno aragonese*, in *Storia di Napoli*, IV/1, pp. 36 - 38; GALASSO, *Il Regno di Napoli*, pp. 743 - 745. Il Principato nel corso dei secoli aveva compreso quasi

ci sono pervenuti dall'archivio monastico documenti del periodo in cui Acerra fu per il potente Giovanni Antonio Del Balzo Orsini un punto di appoggio in Campania, ma soltanto degli anni in cui essa, non più inglobata nel Principato di Taranto, era pervenuta nelle mani di Pirro del Balzo. Fu sua moglie, Maria Donata Orsini, figlia di Giovanni Antonio, a trasmettergli questo territorio. Egli ne comprese subito l'importanza strategica -Acerra non era lontana sia da Napoli che da Capua- e vi tenne un presidio già dal 1460. In seguito, sebbene all'inizio si fosse mostrato fedele a Ferrante nella lotta che egli aveva ingaggiato contro i baroni per la sua successione al trono, fu coinvolto nella famosa congiura e rinchiuso in Castelnuovo, dove morì nel 1490<sup>270</sup>.

Si comprende a questo punto il contesto in cui si collocarono le liti sorte tra il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano e Pirro del Balzo. La comunità si rivolse nel 1473 al Sacro Regio Consiglio in quanto molestata nel possesso di un bosco situato in S. Nicandro, in cui nessuno poteva introdurre animali o tagliare legna senza licenza esplicita della priora allora in carica, Francesca Orsini. Forse non è un caso, considerando l'importanza dell'usurpatore e la delicata posizione nei suoi riguardi del sovrano, che la situazione non si fosse risolta neanche cinque anni

---

tutta Terra d'Otranto, parte della Basilicata e quasi per intero Terra di Bari, costituendo il tipico caso di un potenza feudale a carattere sovraregionale. I principi di Taranto furono molto potenti: non solo godevano del *merum et mixtum imperium* nei territori di loro giurisdizione avendo alle loro dipendenze tutta una serie di ufficiali con competenze simili a quelli regi, ma riconoscevano in qualità di vassalli dei veri e propri feudatari *in capite*, G. M. MONTI, *La condizione giuridica del Principato di Taranto*, in «Annali del Seminario Giuridico Economico della R. Università di Bari», 2 (1928), pp. 3 - 36; IDEM, *Ancora sul Principato di Taranto e i suoi feudatari*, ivi, 3 (1929), pp. 3 - 15; VITOLO, *Il Regno angioino*, pp. 25 - 26; M. A. VISCEGLIA, *Territorio feudo e potere locale. Terra d' Otranto tra Medioevo ed Età Moderna*, Napoli 1988, pp. 176 - 177.

<sup>270</sup> G. CAPORALE, *Memorie storico - diplomatiche della città di Acerra e dei conti che la tennero in feudo*, Napoli 1985 (rist. dell'edizione del 1899 - 90), pp. 366 - 387; F. PETRUCCI, *Pirro del Balzo*, in DBI, 36, Roma 1986, pp. 315 - 317.

dopo, quando la priora fu costretta a rivolgere una reiterata supplica all'autorità regia <sup>271</sup>.

Non sappiamo se ci fu in seguito un diretto intervento del sovrano, che invece si attuò nel caso di un'altra contesa di pochi anni successiva, giunta anch'essa al Sacro Regio Consiglio. Nicola Martone e i suoi figli, abitanti di Acerra, furono costretti a restituire alcuni beni siti nel casale di S. Nicandro che avevano occupato illecitamente; tra essi c'era, oltre ad un territorio di diciotto moggi, anche un casale semidistrutto con una corte, pozzo, forno e due orticelli<sup>272</sup>.

Da quanto detto finora si comprende come le relazioni tra la monarchia e il monastero abbiano attraversato, nel corso dei due secoli considerati, fasi alterne. D'altra parte ciò era prevedibile, trattandosi di due realtà estremamente dinamiche: la comunità religiosa che da esclusiva dimora per fanciulle nobili si trovò alla fine del Quattrocento a svolgere il ruolo di uno dei primi monasteri osservanti della città, senza però perdere la sua componente aristocratica; la monarchia che proprio nei secoli XIV e XV attraversò fasi intermittenti di splendore, di crisi e di assestamento.

Il primo dato certo che emerge è che i momenti di stretta connessione con la corte, che avevano contraddistinto le vicende del monastero nei primi anni del

---

<sup>271</sup> Si tratta di un processo originale del 1473, ASN, Mon. Sopp. 1476, ff. 3r - 64r. Nello stesso bosco il monastero godeva di un diritto di caccia, secondo il quale spettava alla comunità la quarta parte di tutti gli animali cacciati in esso. Ne abbiamo attestazione in un documento del 4 maggio 1496 (BSNSP, 9 CC III 11).

<sup>272</sup> ASN, Mon. Sopp. 1475, 51r - 52r (nota di un processo del 26 aprile 1475), BSNSP, 9 CC III 4 : *litterae patentes* di Ferrante I del 5 gennaio 1476.

Trecento, non si ripeterono più. Morto Carlo II, sebbene Maria d'Ungheria e sua sorella Elisabetta fossero ancora viventi, i nuovi sovrani non mostrarono alcuna attenzione particolare verso le religiose domenicane e attivarono invece molte energie nei confronti delle loro fondazioni. Tra queste, il monastero di S. Chiara, pur nella scarsità delle fonti pervenuteci, fa intuire a quale livello potessero giungere gli scambi tra una corte intrisa di spiritualità francescana e un gruppo di religiose che di tale clima sembravano nutrirsi profondamente. Nulla del genere era accaduto per S. Pietro a Castello, neanche all'epoca di Carlo II, in cui i legami con la dinastia, seppure intensi, si possono leggere essenzialmente come il tradizionale *do ut des* della protezione attuata in cambio di continue preghiere. La fase buia che seguì, interrotta in parte dalle ricche concessioni di Giovanna I e dalla presenza di Teodora di Durazzo nel monastero, fu seguita da un'attenzione più superficiale della dinastia aragonese, che si dedicò essenzialmente a facilitare il recupero del patrimonio fondiario minacciato dalla dispersione. Anche il rinnovo del vincolo di patronato, che pur negli anni precedenti era ricomparso nei momenti di maggiore difficoltà, sembrava funzionale a questo scopo.



## Capitolo V

### LE DISTRUZIONI DEI SECOLI XIV E XV.

#### LA NUOVA UBICAZIONE.

La contiguità del monastero alla reggia angioina di Castelnuovo, con il passare del tempo, si rivelò estremamente pericolosa per le religiose. Queste ultime, infatti, finirono col trovarsi direttamente coinvolte nei terribili assedi cui fu sottoposta Napoli tra XIV e XV secolo.

Con la morte di Roberto d' Angiò la brillante capitale, così come l' avevano conosciuta e immortalata Giovanni Boccaccio e Francesco Petrarca, aveva cominciato non solo a perdere quel posto predominante che occupava nella politica italiana, ma anche a mutare volto. Mentre il Regno si ripiegava su se stesso con lo scatenarsi delle accese lotte dinastiche, la città, proprio nel corso della metà del XIV secolo, conobbe la peste, le carestie, il maremoto del 1343 e i terremoti dell'anno successivo, diventando inoltre, in varie circostanze, un enorme teatro di battaglia<sup>273</sup>. Subito dopo la morte di Andrea d' Ungheria Napoli subì due invasioni da parte delle milizie di Luigi il Grande<sup>274</sup>. Più tardi, tra il luglio e l'agosto del 1381, Castelnuovo, in cui si era rinchiusa Giovanna I nei momenti tragici della fine del suo regno, fu assediato da Carlo III di Durazzo e in

---

<sup>273</sup> Sebbene sia da sfumare l'immagine che la storiografia fino a qualche tempo fa aveva proposto di questa crisi, attribuendone la responsabilità all'oscuro regno della regina Giovanna in contrasto eccessivo con quello di Roberto Il Saggio, si deve ammettere che la salita al trono di quest'ultima coincise effettivamente con un periodo di decadenza. Cf. per gli avvenimenti della prima metà del Trecento LEONARD, *Gli Angioni di Napoli*, pp. 427 - 460. Gli anni difficili intercorsi tra il regno di Giovanna I e la fine di quello di Ladislao di Durazzo sono stati ricostruiti da G. DI FIORE, *Napoli alla fine del Trecento*, in «Campania sacra», (20) 1989, pp. 210 - 238.

<sup>274</sup> DE FREDE, *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I*, pp. 290 - 292.

tale circostanza il monastero di S. Pietro a Castello fu gravemente coinvolto. Mentre la sovrana, in attesa di rinforzi, controllava ancora le fortezze di Belforte e di Castelcapuano, occupate da parte della nobiltà che le era rimasta fedele, Carlo si era ormai impadronito di Castel dell'Ovo e del largo delle Corregge. Alcuni trabucchi furono collocati in posti strategici per colpire la reggia: uno sul suolo, un altro sull'ospizio durazzesco ed un altro proprio sul monastero di S. Pietro a Castello, che, così prossimo alla reggia, offrì un ottimo punto d'appoggio per le macchine di guerra. Con esse furono lanciati ogni sorta di proiettili, tra cui perfino immondizie e cadaveri decomposti<sup>275</sup>.

Si possono immaginare a questo punto il degrado, la desolazione, nonché gli ingenti danni materiali che fu costretta a subire la comunità. Lo stesso paesaggio del quartiere era cambiato: gran parte della reggia e degli splendidi giardini che la circondavano erano andati distrutti, tanto che la famiglia reale, per lunghi periodi, fu costretta a trasferirsi a Castelcapuano. Quando Ladislao di Durazzo nel 1403 riuscì a trasferirsi nuovamente in Castelnuovo, quest'ultimo, come del resto tutta la zona circostante, era diventato irriconoscibile. Anche gli abitanti erano mutati: le dimore dei principi, quelle che non erano andate distrutte insieme con la Corte della Vicaria, furono concesse ai soldati che avevano aiutato il re durante la conquista. Semidistrutta doveva essere a quel tempo la stessa chiesa conventuale: quando, per volere sovrano, furono uccisi quattro componenti della potente

---

<sup>275</sup> La notizia è in G. VILLANI, *Croniche de la inclita citá de Napole* in *Raccolta di varii libri overo opuscoli d'histoire del Regno di Napoli*, Napoli, 1680, p. 103. Riportano la vicenda anche: DE BLASIIIS, *Le case dei principi angioini*, (1887), p. 399ss.; DE FREDE, *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I*, p. 319; LEONARD, *Gli Angioni di Napoli*, p. 585; DE SETA, *Napoli*, p. 64.

famiglia feudale dei Sanseverino, i loro corpi furono abbandonati e dati in pasto ai cani in un luogo assai desolato: le rovine della chiesa di S. Pietro a Castello. Era il 1405.

Dopo un ventennio, stesso scenario: le battaglie, gli assalti nemici e gli incendi provocarono stavolta la totale distruzione del monastero. Nel momento in cui i Catalani, nel 1423, alla vigilia della conquista aragonese, penetrarono attraverso la porta Petruccia in città, saccheggiarono per prima cosa proprio l'intera area che circondava Castelnuovo <sup>276</sup>. In un enorme rogo però, insieme con l'edificio conventuale, l'archivio e gran parte della documentazione in esso contenuto. Si legge infatti in una testimonianza di poco posteriore:

«Monasterium Sancti Petri ad Castellum fuit ab infidis catalanis, nostris emulis notoriis, ignis incendio concrematum, ubi et libri censuales, inventaria, quaterni antiqui et cetera alia documenta cremata fuerunt»<sup>277</sup>.

L'intervento del potere politico dovrebbe essere stato decisivo nel risollevare le sorti del convento: la tradizione vuole infatti che fosse stata la stessa Giovanna II a disporre il trasferimento delle religiose in un luogo più sicuro<sup>278</sup>. La volontà regia non affiora però dalla documentazione, anche se sembra essere assai

---

<sup>276</sup> DE BLASIIS, *Le case dei principi angioini*, (1887) pp. 420 - 421; PEYRONNET, *I Durazzo e Renato d'Angiò*, pp. 382, 406.

<sup>277</sup> Si tratta di un documento di Giovanna II del 5 febbraio 1433, riportato da un documento successivo del 20 luglio 1437 (BSNSP, 9 CC II 13). La tradizione vuole che le monache in fuga riuscissero a mettere in salvo anche alcune reliquie, tra le quali si favoleggiava che ci fosse perfino l'anello di S. Pietro donato alla comunità da Ladislao di Durazzo, cf. AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 498 - 499. La vicenda dell'incendio è ricordata anche in A. CHIARITO, *Commento storico - critico - diplomatico sulla costituzione de instrumentis conficiendis per curiales dell'imperador Federico II*, Napoli 1772, pp. 230 - 233, che riporta le stesse notizie, tratte però da un registro risalente al regno di Giovanna II.

<sup>278</sup> Del coinvolgimento di Giovanna II ne parla AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 498 - 499. Egli raccoglie però parte della tradizione riportata anche da GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 73.

plausibile, sia per il vincolo di patronato sia perché la stessa sovrana, pochi anni prima, aveva preso un simile provvedimento per le monache di S. Croce, anch'esse coinvolte nelle vicende belliche per la vicinanza della loro sede alla reggia angioina. Queste religiose furono ospitate, intorno al 1431, presso il monastero di S. Chiara, trovando sicuramente una sistemazione non molto agevole, per il fatto che nel monastero delle clarisse, già da tempo, vi erano problemi di sovraffollamento. Soltanto un anno prima la stessa sovrana aveva ordinato che il numero delle suore in quel luogo non superasse le duecento unità<sup>279</sup>. Poco distanti da questa popolosa cittadella monastica si trovarono a risiedere anche le monache di S. Pietro a Castello, che nel frattempo avevano preso possesso dell'antico monastero di S. Sebastiano.

Martino V, che autorizzò tale trasferimento nel 1424, risultò perfettamente informato delle difficilissime condizioni di vita in cui versavano le religiose:

«Quod guerris, turbationibus et aliis calamitatibus in Regno et civitate neapolitana vigentibus monasterium predictum per sacrilegos et pacis emulos, timore Dei postposito, prefatis priorissa et conventu rebus et bonis suis etiam libris, calicibus ceterisque ornamentis ecclesie inhumaniter spoliatis et ab eodem monasterio turpiter eiectis, ignis incendio extitit devastatum, in earumdem priorisse et conventus totalem desolationem itaque eis locus prout deceret simul cohabitandi et

---

<sup>279</sup> SPILA DA SUBIACO, *Un monumento di Sancia*, p. 244.

manendi in dicto monasterio suarum facultatibus nullatenus sit aptandus».

Risulta dalla concessione pontificia che la priora e le religiose avevano suggerito la nuova sede: un monastero benedettino, ridotto ormai a commenda, detenuta da Gobello, vescovo di Mileto, e che ospitava in quel momento un solo monaco. L'edificio sembrava però abbastanza ampio da contenere le trenta religiose, che componevano allora la comunità. Esse, una volta insediate, avrebbero dovuto provvedere affinché il monaco superstite *ipse quoad vixerit in eodem monasterio prout inibi habere consuevit comodum et vite habeat necessaria*<sup>280281</sup>.

L'edificio conventuale di S. Sebastiano fin dall'Alto Medioevo si trovava nella regione occidentale della città, che si era sviluppata intorno alla *Porta nova Domini Ursitate*. Esso si trovava situato precisamente a ridosso del tratto delle mura, che, ampliate da Valentiniano III, si snodavano fino all'odierna piazza del Gesù. Secondo Bartolomeo Capasso l'area del monastero era tagliata addirittura a metà dalle mura. Una così singolare posizione è risultata poco convincente a Mario Napoli, più incline a sostenere l'inclusione dell'intera zona cittadina all'interno delle mura. Egli ha sostenuto infatti la scarsa probabilità di una tale ubicazione monastica, non attestata altrimenti a Napoli, e che risulterebbe assai

---

280

<sup>281</sup>BSNSP, 9 CC V 6 (4 agosto 1424). Per il vescovo Gobello v. EUBEL, *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, I, p. 357.

strana in un'epoca in cui la popolazione tendeva ad abbandonare le zone extraurbane e il contado per rifugiarsi all'interno della cinta muraria <sup>282</sup>.

Nel corso del XV secolo le mura occidentali, che già dall'epoca di Carlo II avevano perso la vecchia porta Donnorso - al posto della quale era stato costruito un torrione - furono nuovamente ampliate, consentendo nelle nuove aree così create un forte sviluppo edilizio, agevolato da un sensibile incremento demografico. Così anche la zona di S. Sebastiano, dove si erano trasferite le religiose di S. Pietro a Castello, si arricchì gradualmente di palazzi gentilizi spesso sopraelevati su uno o due piani, di chiese e di complessi monastici. Ciò fu l'inizio di un processo, che non solo conferì un aspetto caratteristico alle zone a ridosso delle mura, ma che, configurandosi nell'intera città, portò ad un graduale svuotamento di quello che era stato il centro della città angioina e a un parallelo ripopolamento dell'antico centro ducale. Fu un fenomeno del tutto spontaneo, riguardo al quale l'intervento del potere politico fu pressoché nullo. I fattori che lo determinarono, cioè l'isolamento creato intorno a Castelnuovo dagli ampi giardini e dalla cittadella fortificata e lo spostamento della corte per un certo periodo a Castelcapuano, spinsero soprattutto le famiglie aristocratiche a costruire le loro dimore nella parte più antica della città, in particolare lungo il decumano inferiore. D'altronde proprio lì si rinvenivano ancora i resti dell'antichità classica, tra i quali le costruzioni aragonesi, intrise di spirito umanistico, potevano trovare degna collocazione<sup>283</sup>.

---

<sup>282</sup> M. NAPOLI, *La città in Storia di Napoli*, II/2, pp. 748; DE SETA, *Napoli*, pp. 23 - 25.

<sup>283</sup> DE SETA, *Napoli*, pp. 44 - 45, 82, 89 - 91.

Nonostante ciò, il preciso punto dove era ubicato il monastero di S. Sebastiano non doveva aver perso del tutto l'amenità conferita ad esso dal verde e dagli orti che l'avevano caratterizzato fin dall'epoca tardo antica e che gli avevano guadagnato la definizione, presente nelle attestazione del IX e del X secolo, di *casa picta in viridario*. Le fonti documentarie l'attestano ancora per tutta l'epoca angioina. La stessa pianta Dupérac - Lafréry, risalente al 1566, unico punto di riferimento sicuro anche per la Napoli tardomedievale -poiché manca una convincente rappresentazione di tutta la città a quell'epoca- riporta l'area intorno al monastero e adiacente alle mura ancora come scarsamente popolata, in rispetto anche alle disposizioni vicereali<sup>284</sup>.

Forse furono proprio la piacevolezza del sito e la relativa tranquillità che esso poteva offrire alla vita monastica a spingere Giovanna II, probabilmente incalzata dai priori e dalle religiose, a scegliere la nuova sede del monastero di S. Pietro a Castello. Oppure la disponibilità di ampi spazi, capaci di ospitare non solo i giardini che di solito circondavano gli edifici conventuali, ma anche le eventuali ricostruzioni delle fabbriche religiose? O la maggiore sicurezza offerta da una zona *intra moenia*? O semplicemente la praticità offerta da un edificio già costruito? O ancora la vicinanza del convento domenicano di S. Domenico Maggiore, dal quale provennero molti dei priori della comunità di S. Pietro e Sebastiano ? O la prossimità ad altri monasteri femminili? La risposta affermativa

---

<sup>284</sup> La pianta, incisa da Étienne Dupérac e stampata a Roma da Antoine Lafréry, è la più importante rappresentazione di Napoli nel XVI secolo, cf. L. DI MAURO, *La pianta Dupérac - Lafréry*, (Le Bussole. Strumenti per conoscere la città, 4) Napoli 1992 .

a molte di queste domande sembra abbastanza plausibile; all'ultima però siamo in grado di dare una risposta più precisa.

Occorre a questo punto allargare la prospettiva per cogliere come la nuova collocazione del monastero domenicano si inserisse non solo nel tessuto urbano, ma anche nel contesto degli altri monasteri femminili napoletani. La comunità di S. Pietro a Castello si trovò ad essere collocata in un' area, quella estremamente occidentale della città, in cui erano situati quasi tutti i monasteri femminili fondati tra il XIV secolo e la prima metà del XV. In effetti anche le poche comunità napoletane femminili fondate *extra moenia*, per motivi di sicurezza, alla fine si inurbarono. Era questo un fenomeno comune a molte località italiane provocato, tra Tre e Quattrocento, sia dall'instabilità politica sia dalla diffusione della peste. Vicine al convento di S. Sebastiano si trovarono nel XV secolo, situate presso porta Reale, le fondazioni di Sancia e Roberto: quella di S. Chiara e il conventino di terziarie francescane di S. Francesco della Limosina. Presso il vicolo di Mezzocannone sorse invece, all'inizio del Quattrocento, un' altra piccola comunità, forse appartenente al Terz'Ordine francescano, quella di S. Girolamo<sup>285</sup>. Solo i monasteri di S. Maria Maddalena e di S. Maria Egiziaca erano situati altrove. La loro ubicazione, nella zona degradata posta ad oriente

---

<sup>285</sup> Secondo Cesare D'Engenio fu il canonico Domenico Manco, nobile del Seggio di Porto, a dare il primo impulso alla vita della comunità, donando a tre donne, terziarie francescane, alcune case poste nel vicolo di Mezzocannone, cf. C. D' ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, Napoli 1623, p. 259. È non verificabile, allo stato attuale delle ricerche, l'esistenza nel XV secolo di un altro conventino di terziarie, quello delle monache del Gesù, sito presso Porta S. Gennaro, che, secondo il D'Engenio, sarebbe stato creato inizialmente da due monache, provenienti dal monastero di S. Girolamo. La tradizione erudita colloca invece la sua origine nel XVI secolo. Da alcuni documenti pubblicati da G. AMMIRANTE, *Arcangelo Guglielmelli e la chiesa del Gesù delle monache* in «Napoli nobilissima», 15 (1976), pp. 170 - 184, emerge, però, la notizia dell'esistenza di resti di fabbrica che risalirebbero ai primi anni del XV secolo.



della città e detta significativamente il Malpasso, risultò funzionale all'opera di recupero delle prostitute pentite, che essi esercitarono attivamente.

Dunque tra XIV e XV secolo i monasteri femminili napoletani sorsero all'interno delle mura, ad occidente della città. Basta questo ad ipotizzare anche per il caso napoletano, per gli ultimi secoli del Medioevo, una tendenza alla concentrazione degli istituti regolari femminili, constatata qualche tempo fa da Richard Trexler per Firenze? Egli ha rilevato che l'insicurezza ingenerata dalle continue guerre, la speranza di più proficui lasciti ed elemosine, il desiderio delle religiose appartenenti ai lignaggi cittadini di essere vicine ai familiari provocarono, tra il 1250 e il 1350 -periodo in cui si era avuto un incremento vertiginoso delle fondazioni della città che da cinque erano diventate ventiquattro- non solo l'inurbamento, ma anche la concentrazione dei monasteri femminili in particolari zone della città.

A suo tempo è stato rilevato l'interesse di tale ipotesi, ma è stata sottolineata anche l'esigenza di supportarla sempre con un'analisi estremamente cauta, che stabilisca le modalità e i tempi in cui tale fenomeno si sarebbe manifestato<sup>286</sup>. La stessa ubicazione di gran parte dei monasteri femminili fiorentini è stata in seguito collocata in un contesto più ampio, quello del generale insediamento e della diffusione degli ordini mendicanti nella città, entro il quale essi risultavano

---

<sup>286</sup> TREXLER, *Le célibat à la fin du Moyen Age*; G. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», 24 (1973), pp. 151 - 152. Strade nelle quali erano concentrati vari monasteri femminili si trovavano anche in centri di minori dimensioni, sebbene ricchi di intense esperienze spirituali, quali Foligno e Città di Castello: M. SENSI, *Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, p. 158.

avere una precisa collocazione nelle particolari zone di influenza che i frati si erano ritagliate nel contesto cittadino<sup>287</sup>. Il caso bolognese, invece, che pure ha presentato nel XIII secolo il fenomeno dell'inurbamento e del massiccio aumento delle comunità femminili, studiato in modo molto accurato, non ha rilevato nulla del genere: la contiguità di due o tre monasteri spesso nascondeva motivi puramente pratici<sup>288</sup>. Un fenomeno simile non sembra essersi verificato a Napoli, almeno per i secoli del tardo Medioevo, per i quali i dati sono più sicuri. Più che altro, essendo la maggior parte delle fondazioni del periodo legate strettamente al potere politico, la loro ubicazione rispondeva ad esigenze particolari della dinastia e forse degli ordini mendicanti: esigenze che non di rado potevano anche coincidere <sup>289</sup>.

Inoltre bisogna tener conto, per la capitale, che questi conventi nati nel XIV e XV secolo andarono ad inserirsi in una robusta rete di fondazioni, in parte altomedievali e tutte appartenenti in quel periodo all'Ordine benedettino. Napoli infatti fu contraddistinta, per tutto il Medioevo, da una forte presenza di monasteri femminili greci, divenuti in seguito benedettini: se nel XIII secolo a Bologna i monasteri non appartenenti agli ordini mendicanti abitati da donne erano solo sette e a Firenze cinque, nella città partenopea, nello stesso periodo, essi erano più del doppio. Purtroppo, allo stato attuale delle ricerche, non è

---

<sup>287</sup> P. MANCINI, *L'insediamento dei Mendicanti a Firenze*, in «Storia della città», 23 (1982), pp. 75 - 82.

<sup>288</sup> ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna*, p. 152.

<sup>289</sup> ALFONSO LEONE afferma che la dinastia angioina considerava alcune fondazioni religiose funzionali ad un'opera di depotenziamento di alcune famiglie nobili cittadine. Il convento di S. Chiara, per esempio, si trovò ad essere collocato precisamente in una zona in cui i Caputo, potente consorteria del tempo, avevano esercitato fino ad allora un saldo controllo. Ad essi si espropriarono alcune case per far posto alla costruzione dell'edificio religioso: *Il convento di S. Chiara e le trasformazioni urbanistiche nel secolo XIV*, in *Medioevo napoletano*, pp. 164 - 170.

possibile datare con certezza la fondazione di questi monasteri poiché la tradizione erudita, che è tuttora, in molti casi, l'unica fonte disponibile al riguardo, tende, come è noto, a far rimontare le loro origini il più indietro possibile nel tempo. Né si può dire con certezza quanti di essi col passare dei secoli fossero ancora esistenti.

Eppure un punto di riferimento abbastanza sicuro lo abbiamo per l'XI secolo: esso è rappresentato dagli studi e da una famosa pianta della città di quell'epoca, ricostruita da Bartolomeo Capasso sulla scorta di una ricca documentazione, ormai andata in gran parte perduta. In questa pianta sono attestati ben diciotto monasteri femminili, probabilmente anche discretamente abitati in un lasso di tempo in cui la città fu interessata da un forte incremento demografico, dovuto al trasferimento della popolazione dalle zone *extra moenia*, più soggette alle incursioni nemiche, e ad una forte ripresa delle attività mercantili ed artigianali<sup>290</sup>.

Tutti questi monasteri erano distribuiti uniformemente all'interno del tessuto cittadino<sup>291</sup>. Nelle regioni settentrionali, delimitate dalle mura e dal decumano superiore c'erano gli antichissimi monasteri di S. Patrizia e di S. Potito, situato quest'ultimo precisamente all'Anticaglia<sup>292</sup>. Nella regione delimitata tra il

---

<sup>290</sup> Tale pianta, disegnata dal Capasso nel 1892, rappresenta la città ducale tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo, indicandone le regioni, le strade e gli edifici religiosi: CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, cit. Essa è ancora oggi ritenuta molto attendibile, cf. a questo proposito DE SETA, *Napoli*, pp. 23 - 25. La ricostruzione della cinta muraria è stata discussa criticamente, alla luce anche di posteriori rinvenimenti archeologici, da MARIO NAPOLI, che, salvo alcuni dettagli, ha confermato la descrizione del tracciato compiuta dal Capasso: M. Napoli, *La città*, pp. 740 - 752.

<sup>291</sup> Per la descrizione dell'ubicazione dei monasteri femminili si sono utilizzate le informazioni ricavabili da CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, cit., (soprattutto dalla pianta e dalle pp. 154 - 174); per riscontri in epoca posteriore cf. F. DIVENUTO, *Napoli sacra del XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella cronaca del gesuita Giovan Francesco Araldo*, Napoli 1991. Si daranno in nota notizie soltanto di quei monasteri dei quali non si tratterà ulteriormente nel presente lavoro.

<sup>292</sup> Nel XVII secolo questo monastero fu spostato fuori le mura, dove rimase fino alla soppressione ottocentesca: CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 172.

decumano superiore e quello maggiore, presso l'antico foro vi era quello di S. Pellegrino<sup>293</sup>. Nella fascia limitata dal decumano maggiore e quello inferiore, precisamente nella regione di Forcella sorgevano il monastero di S. Gregorio Maggiore e quello di S. Pantaleone, fusi in seguito in S. Gregorio Armeno. Un maggior numero era concentrato nella zona tra il decumano inferiore e le mura meridionali: S. Maria Donnaromita<sup>294</sup>, S. Arcangelo a Baiano nella regione di Forcella, SS. Festo e Desiderio, SS. Pietro e Marcellino, S. Sepolcro<sup>295</sup> situato accanto alla chiesa di S. Giovanni Maggiore. Nella regione di Nido, non meglio localizzato, doveva sorgere il monastero dei SS. Savina, Gurita e Abibio<sup>296</sup>.

L'aspetto più interessante da rilevare è il consistente numero di monasteri, ben la metà della cifra complessiva, che erano situati presso le mura, non di rado proprio a ridosso di esse o presso le porte. Partendo infatti dal tratto orientale delle mura della città, dove si apriva porta Capuana, presso l'attuale piazza dei Tribunali, e spostandosi lungo il loro perimetro verso occidente, si trovava, contiguo al decumano settentrionale, l'antico monastero di S. Maria ad Agnone; più innanzi presso la porta *de pusterula* -che esisteva già nell' XI secolo e che nel

---

<sup>293</sup>Scarsissime le notizie su questo monastero di cui le descrizioni erudite delle chiese e dei monasteri di Napoli successive non riportano alcun riferimento. Capasso ne attesta l'esistenza attraverso due documenti del X e del XII secolo, che testimoniano il passaggio da una comunità maschile ad una femminile, CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 171 - 172.

<sup>294</sup>Il monastero era anche detto di S. Maria de Perceio di Costantinopoli, forse per la sua origine greca. In esso nel 1278 si trasferì un nucleo di monache da Barletta che seguiva la regola cistercense. La comunità rimase però benedettina: AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 513.

<sup>295</sup> Di questo monastero, che dipendeva da S. Pietro a Castello, si parlerà in modo più approfondito in seguito.

<sup>296</sup>Questo monastero, attestato con sicurezza soltanto tra X e XI secolo, è scomparso successivamente. Cf. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 172 - 173.

periodo angioino fu detta porta Carbonara<sup>297</sup> non lontano dalla basilica dei SS. Apostoli, sorgeva la comunità di S. Martino<sup>298</sup>. Nelle vicinanze del monastero di S. Maria Donna Regina - presso la porta che nei documenti dal XII secolo in poi sarà chiamata di S. Gennaro - secondo Camillo Tutini vi era la porta Pavezia, non altrimenti documentata; più a nord, si trovava il monastero di S. Gaudioso e proprio a ridosso della cinta muraria quello di S. Agnello. Presso la *porta Domini Ursitata* era collocato invece il monastero di S. Agata<sup>299</sup> e nella *regio Albinensis* quello di S. Maria Donnalbina; presso la zona meridionale della murazione sorgeva il monastero di *S. Mariae at media*<sup>300</sup>, mentre procedendo verso oriente si incontrava quello di S. Vincenzo<sup>301</sup>. Ovviamente un censimento completo dei monasteri napoletani del periodo non è stato compiuto; però la presenza di tanti enti religiosi femminili addossati alle mura, emersa dagli studi del Capasso, sembra risultare molto significativa<sup>302</sup>. Se il tratto che va dalla porta Capuana a porta Donnorso era naturalmente difeso e quindi poteva attirare questo tipo di insediamenti<sup>303</sup>, la stessa spiegazione del fenomeno per il resto della cinta muraria non sembra altrettanto valida. Osservando la pianta di Capasso, ci si

---

<sup>297</sup> Mario Napoli afferma che non si trattava, in quel periodo, di una vera e propria porta, ma come si evince dal termine, di un passaggio molto stretto attraverso il quale si poteva accedere all'esterno: NAPOLI, *La città*, p. 745.

<sup>298</sup> Di questa comunità si ha ricordo solo in un documento del X secolo: CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 168

<sup>299</sup> Da benedettino tale monastero passò nel XIII secolo all'area francescana. Cf. Ivi, pp. 154 - 155.

<sup>300</sup> Anche di questa comunità abbiamo una sola attestazione del X secolo: ivi, p. 165.

<sup>301</sup> Esisteva certamente nell'XI secolo, ma forse la sua origine era più antica. Le monache seguivano la regola di S. Basilio: ivi, pp. 173 - 174.

<sup>302</sup> Solo due monasteri maschili, dei quindici censiti in quel periodo, erano attestati presso le mura: probabilmente quello dei SS. *Cyriaci et Julictae*, presso il monastero di S. Maria Donnaregina, e quello dei SS. *Anastasio at Basilii at Media*, vicino a quello femminile di *S. Mariae at Media*: ivi, pp. 145 - 146; 148 - 149.

<sup>303</sup> M. NAPOLI, *La città*, p. 745.

accorge, infatti, che i monasteri femminili compaiono lungo tutto il perimetro delle mura, quasi come a raggiera, posta a difesa e protezione della città. Il conferimento del ruolo sacro di protezione della città affidato dalla società medievale alle comunità religiose, soprattutto femminili, e la loro collocazione fortemente simbolica presso le porte e le mura, attraverso le quali potevano penetrare nel sicuro ambiente cittadino i più svariati pericoli, potrebbe essere una spiegazione. In effetti, per motivi analoghi venivano collocate in prossimità delle mura chiese, santuari o più semplicemente statue di santi.

Ovviamente tale ipotesi per i conventi napoletani, rientrando nel campo della mentalità collettiva e nel modo di sentire il religioso da parte dei cittadini, che necessiterebbe di altri elementi che la suffragassero, non sembra in conflitto con motivi più pratici, rappresentati dal minor costo dei terreni presso le mura e dalla possibilità di fruire di più ampi spazi. A Bologna si è riusciti ad individuare una fase cronologica ben precisa, quella tra la fine del XIII e l'inizio del XIV secolo, in cui le comunità femminili, assumendo il particolare significato magico - religioso della protezione nei confronti della città, si erano concentrate presso le mura e le porte. Ciò era accaduto in un periodo in cui c'erano stati però anche l'inurbamento e l'esplosione numerica delle comunità femminili, dovuta alla larga diffusione degli ordini mendicanti e ad uno scarso popolamento delle zone *intra moenia*, che poteva aver attirato le religiose. Tra XV e XVI secolo invece, quando i borghi presso le mura si presentarono fittamente popolati, i monasteri femminili privilegiarono il centro urbano, non essendo più considerati isole

separate dalla città, ma realtà vive, che con essa intrattenevano relazioni di carattere religioso, sociale o culturale. Le norme tridentine sembrarono interrompere questi legami, configurando gli spazi sacri femminili come *hortus conclusus*, anche se poi all'interno di essi le religiose continuarono di fatto ad intrattenere rapporti con l'esterno, sia svolgendo con la preghiera un ruolo di pubblica utilità sia esercitando, con l'ingresso delle fanciulle appartenenti al patriziato, una precisa funzione sociale<sup>304</sup>.

La collocazione del monastero di S. Pietro a Castello si inserisce dunque in un quadro dell'ubicazione delle comunità femminili che, seppure delineato con i pochi dati disponibili e suscettibile ovviamente di ulteriori approfondimenti, appare a Napoli abbastanza originale rispetto ad altre città dell'Italia centro-settentrionale. L'insediamento uniforme dei monasteri prima greci e poi benedettini dell'XI secolo, risultato di una situazione sedimentatasi in epoca precedente, si cristallizzò in quella successiva e determinò nel XIII e nel XIV secolo la localizzazione di gran parte dei monasteri presso le mura, quando invece in città come Bologna e Firenze lo stesso fenomeno, anche se coevo, fu del tutto nuovo. Dopo un periodo contraddistinto da un vero e proprio vuoto di fondazioni -proprio quando altrove i monasteri si moltiplicavano e si inurbavano soprattutto sotto la spinta dell'insediamento di Domenicani e Francescani - si

---

<sup>304</sup> E' stata GABRIELLA ZARRI, che ha messo in evidenza lo scarso interesse della storiografia verso il significato dell'ubicazione dei monasteri femminili e dello spazio sacro da essi occupato, e a recuperare, inoltre, il significato di protezione che questi spesso rivestivano (che era già stato ipotizzato da Trexler): cf. ZARRI, *I monasteri femminili a Bologna*, p. 149 e il più recente EADEM, *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600* in *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESCHE L. SCARAFFIA, Torino 1990, pp. 381 - 388.

ebbe una concentrazione a occidente della città delle esigue fondazioni dei secoli XIV - XV, determinata probabilmente dal potere politico. Su di essa dovettero influire però sia lo sviluppo e il consolidarsi degli ordini mendicanti sia il generale incremento demografico, che come si è già detto interessò il nucleo più antico della città nella seconda metà del Quattrocento<sup>305</sup>.

Ben diversa appare la rete monastica femminile a Napoli nel XVII secolo, costituita da ventotto unità e per la quale si è già da tempo constatata la concentrazione in due zone adiacenti al centro storico<sup>306</sup>. All'interno di questa maglia particolare importanza assunse la zona di S. Maria di Costantinopoli, dove si incontrarono i vecchi e i nuovi insediamenti monastici di S. Agnello, di S. Gaudioso, di S. Andrea delle dame, di S. Patrizia e di S. Maria Regina Coeli, che finirono col configurare come una sorta di cittadella sacra, alla quale non mancava che un muro che la separasse anche fisicamente dal quartiere originario<sup>307</sup>. Fenomeni di tale genere sono leggibili però in un mutato contesto

---

<sup>305</sup> Manca uno studio recente sulla diffusione e sull'ubicazione dei monasteri appartenenti agli Ordini mendicanti a Napoli. Si può qui solo sostenere che le loro fondazioni si inserirono, in misura più larga, nell'antico nucleo della città: i Domenicani erano presenti a sud della città già dal 1294 con la fondazione di S. Pietro Martire (già dal 1283 erano cominciati i lavori a S. Domenico Maggiore, posto nella *regio nilensis*); gli Agostiniani si erano inseriti nella zona orientale nel 1270 insediandosi in S. Agostino alla Zecca; i Francescani, che si erano stabiliti in un primo momento presso la chiesa di S. Maria *ad Palatium*, nella zona dove sarebbe sorto Castelnuovo, negli stessi anni avevano avuto una loro sede in S. Lorenzo Maggiore, ubicato nella regione del foro. Più vicini alla zona di cui stiamo discorrendo era sorto nel 1279 invece un altro insediamento francescano, quello di S. Maria La Nova, presso il monastero di S. Maria Donna Albina, e, proprio presso la Porta Donnorso, i Celestini avevano eretto il monastero di S. Pietro a Majella agli inizi del Trecento. Nella zona orientale, *extra moenia*, si erano insediati invece nel 1238 i Carmelitani, presso la piccola chiesa di S. Nicola di Mira. A tale riguardo cf. AMBRASI, *La vita religiosa*, pp. 487 - 512; alcuni particolari sulle sedi degli ordini mendicanti a Napoli tra XIII e XIV secolo li fornisce anche T. COLLETTA, *Napoli. La cartografia pre-catastale*, in «Storia della città», 34 - 35 (1985), p. 31. Per quanto riguarda il problema storiografico dell'insediamento degli ordini religiosi nella città medievale cf. ora l'interessante rassegna di C. CABY, *Les implantations urbaines des ordres religieux dans l'Italie médiévale. Bilan et propositions de recherche*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 35/1 (1999), pp. 151 - 179.

<sup>306</sup> C. RUSSO, *I monasteri di clausura a Napoli*, p. 15.

<sup>307</sup> R. PANE, *I monasteri napoletani del centro antico: la zona di S. Maria di Costantinopoli*, in «Napoli nobilissima», II, fasc. VI (1963), pp. 203 - 213, qui p. 203.



storico e religioso, quando ormai «gli spazi "sacri" erano divenuti, e sempre più tendevano a divenire, nella coscienza di chi ne fruiva, spazi "ecclesiastici", presenza tangibile nel quadro cittadino, ostentazione di potenza e di privilegio, espressione pietrificata di quella autonomia della Chiesa, nelle cose come negli uomini, che le istituzioni ecclesiastiche nel loro insieme erano chiamate a rappresentare, in quel luogo discriminare, reale e ideale, che i rapporti di forza tra il potere politico e il potere ecclesiastico, con le contese giurisdizionalistiche, avrebbero tenuto aperto a Napoli sino alla metà del '700 riformatore<sup>308</sup>».

---

<sup>308</sup>M. ROSA, *L'onda che ritorna: interno ed esterno sacro nella Napoli del '600* in *Luoghi sacri e spazi della santità*, p. 401.

## Capitolo VI

### L'ESTRAZIONE SOCIALE DELLE MONACHE

Il legame profondo che si è instaurato in passato tra istituzioni monastiche e aristocrazia non era limitato alla sola epoca medievale né esclusivo delle comunità femminili, ma è apparso una costante del secolare percorso del monachesimo occidentale. Già i primi monasteri femminili fondati dai Longobardi agevolavano il naturale processo di fusione della nobiltà romana con quella dei conquistatori e si connotarono come esclusive dimore di fanciulle nobili. Le famiglie aristocratiche, come in seguito quelle franche, fondarono con i propri patrimoni delle comunità su misura: non molto ampie, ma abbastanza ricche da ospitare dignitosamente quelle figlie che, per svariati motivi, non potevano destinare al matrimonio <sup>309</sup>. Nell'XI secolo tale fenomeno conobbe una vera e propria esplosione, in concomitanza con un solido sviluppo dell'aristocrazia che, radicandosi profondamente sul territorio, tendeva a creare chiese e monasteri privati (Eigenklöster). Alla funzione di semplice ospizio per fanciulle nobili se ne affiancò un'altra di gran lunga più importante: le comunità,

---

<sup>309</sup> E. PASZTOR, *Il monachesimo femminile in Dall'eremo al cenobio. la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987, pp. 157 - 161. Per motivi patrimoniali si potevano destinare anche molti figli maschi alla vita monastica. E' stato ricordato, inoltre, che queste fondazioni altomedievali si configuravano come nobili non solo per l'estrazione sociale dei loro membri, ma anche perché in essi le stesse esperienze religiose e i rapporti col mondo esterno venivano concepiti in modo elitario, SERGI, *L'aristocrazia della preghiera*, p. VII. I rapporti tra aristocrazia e monasteri sono stati studiati per questo periodo da C. VIOLANTE, *Alcune caratteristiche delle strutture familiari in Lombardia, Emilia e Toscana durante i secoli IX-XII*, in *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, a cura di G. DUBY e J. LE GOFF, Bologna 1982, pp. 19 - 82 e da G. SERGI, *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, in *La Chiesa e il potere politico*, pp. 75 - 98.

al pari di quelle maschili, divennero roccaforti delle tradizioni e del patrimonio familiare. In essi i vari lignaggi, sempre in pericolo di dispersione, trovavano un punto di aggregazione nell'affidare la propria sepoltura ad uno stesso luogo, in questo caso la chiesa conventuale, e nella gestione di una fetta del patrimonio, che attraverso l'istituzione monastica rimaneva in comune.

Una concentrazione di nobili religiose, si ebbe, alla fine del Duecento, anche tra Domenicane, Clarisse, Carmelitane e Agostiniane, che, d'altra parte non riuscirono a caratterizzare la loro esperienza monastica con la novità di spirito tipica della religiosità mendicante. Rinchiuse nei conventi, private della possibilità di predicare e vivere di elemosine, rimasero dipendenti dagli ordini maschili che dovevano loro garantire l'assistenza spirituale e dalle doti familiari per la semplice sussistenza. Fu spontaneo quindi il riunirsi al loro interno di donne provenienti dalla nobiltà, che finirono per condurre uno stile di vita non diverso dalle loro sorelle appartenenti agli ordini tradizionali<sup>310</sup>. Anzi, in alcuni casi, queste religiose giunsero a forme di vita quasi secolare, che non di rado andavano al di là dei rigidi confini dell'esistenza claustrale, giungendo al punto di abbandonare la vita comunitaria. Tale fenomeno si rivelò in modo eclatante alla fine del Quattrocento: donne, abituate ad un tenore di vita tipico dell'aristocrazia del tempo e dei ceti più in vista delle città, tendevano a ritagliarsi all'interno del monastero spazi autonomi in cui si perpetuavano i legami familiari, ospitando

---

<sup>310</sup> BARONE, *Società e religiosità femminile (750 - 1450)*, in *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA E G. ZARRI, Roma - Bari 1994, pp. 63 - 84; cf. anche le considerazioni generali sull'argomento di LECLERCQ, *Il monachesimo femminile*, pp. 79 - 83 e IDEM, *Nobiltà*, in *DIP*, 6, coll. 311 - 318.

talvolta le parenti più giovani quali semplici educande o destinate alla professione, ricevevano visite da amici o parenti, conducevano piccole attività artigianali, consumavano pasti in privato.

E' anche vero che questo tipo di vita fu determinato dal depauperamento di molte comunità, avvenuto nel corso del Quattrocento e nella prima metà del Cinquecento, causato dalla cattiva amministrazione, dalla spoliazione dei beni, dalle spese per le fabbriche e dall'aumento numerico delle comunità. Ciò condusse all'impossibilità per le religiose di gestire proprietà in comune, che potessero loro garantire una vita decorosa, e al necessario intervento economico dei parenti o al ricorso al lavoro manuale. Ma resta il fatto che tali situazioni erano provocate e consolidate dai legami che le donne continuavano a intrattenere con le famiglie di provenienza. Erano queste ultime, infatti, non solo a tollerare atteggiamenti al limite del lecito -tranne quando essi non diventavano eccessivi- ma anche ad esercitare pressioni sulle stesse autorità diocesane, per continuare a garantire alle proprie donne condizioni di vita che non avevano molto da invidiare a quelle delle loro sorelle laiche. Erano sempre le famiglie, infine, a far costruire a loro spese le celle, che quindi, finivano col diventare ereditarie tra le monache dello stesso lignaggio, o addirittura ad essere vendute<sup>311</sup>.

Anche il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano intrattenne rapporti non superficiali con la nobiltà cittadina e con alcune famiglie dell'aristocrazia feudale. Purtroppo il numero esiguo dei lasciti testamentari pervenutici, la distruzione

---

<sup>311</sup> ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 386 - 398; Per la problematica riguardante le celle durante l'età moderna cf. S. EVANGELISTI, *L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597 - 1688)*, in «Quaderni storici», 88 (1995), pp. 85 - 109.

della chiesa conventuale avvenuta nel 1939 e la mancanza di testimonianze dirette sulle cappelle e le sepolture che pure vi dovevano essere, la totale perdita degli arredi sacri riportanti spesso stemmi nobiliari e l'assenza di un necrologio non rendono possibile analizzare alcuni aspetti particolari di tali relazioni. Non è rilevabile, per esempio, l'interesse che alcuni nuclei familiari certamente nutrono per la comunità, destinando ad essa più o meno cospicui beni, e manifestando il desiderio di far ricordare i propri defunti durante le funzioni religiose o la volontà di essere seppelliti nella chiesa del monastero<sup>312</sup>.

Emerge invece con precisione il quadro delle famiglie nobili, per la maggior parte ascritte ai seggi, dalle quali provenivano la maggior parte delle religiose del monastero dalla seconda metà del XIV secolo alla fine del XV.

### **1. La nobiltà napoletana**

Poiché la nobiltà cittadina risulta ancora oggi scarsamente studiata -soprattutto in confronto al ricco filone di ricerca riguardante la feudalità del Mezzogiorno- non sono ancora chiare molte problematiche relative alla sua origine, al suo sviluppo e alle sue distinzioni interne. Si sa con certezza però che essa fu la forza sociale che appoggiò la dinastia angioina, già fin dai primi tempi della conquista,

---

<sup>312</sup> La chiesa, infatti, fu distrutta nel 1939. Cesare D' Engenio Caracciolo, che la descrisse nel XVI secolo, riporta la testimonianza di una sola sepoltura risalente al basso Medioevo -oltre a quella di Francesca Orsini- appartenente alla nobile Caterina Gesualdo, moglie di Petraccone Caracciolo, morta presumibilmente nel 1473. La donna era inserita anche nel necrologio di S. Patrizia. A tal riguardo cf. D' ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, pp. 223 - 226; GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 89; FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli*, p. 251.

avendo intravisto la possibilità per i suoi membri di splendide carriere, non solo nel tradizionale esercizio delle armi, ma anche nei quadri della pubblica amministrazione del Regno, sia a livello di organi centrali che periferici o ancora nella gerarchia ecclesiastica<sup>313</sup>. Era naturale quindi che molte di queste famiglie avessero sostenuto, militarmente e finanziariamente, la conquista di Carlo I d'Angiò. Rivestite di una funzione militare particolarmente importante in anni di affermazione del potere angioino e in quelli successivi di crisi dinastica, godettero in seguito di una serie di entrate fiscali, concesse loro dai sovrani per riconoscenza dei servizi prestati. Esse andavano ad accumularsi alle altre entrate, provenienti dalle rendite di patrimoni fondiari urbani o situati in zone distanti dalla città. Rappresentava enorme prestigio il conferimento della *familiaritas regia* -divenuto, per certi versi, anche un rapido mezzo di promozione sociale per chi nobile di nascita non era- alla quale si poteva affiancare il titolo di *consiliarius*, che però, attribuendo la possibilità di entrare a corte, era riservato ai personaggi più influenti.

A quel tempo le famiglie nobili cittadine erano distribuite territorialmente nella città in una ventina di regioni o platee al cui interno sorgeva un seggio, che fisicamente era un portico circondato da cancelli, in cui i componenti più influenti si riunivano sia per trascorrere semplicemente il loro tempo, sia per espletare alcuni affari o per prendere decisioni importanti che riguardassero la vita del distretto. I seggi però erano, in senso più ampio, anche delle

---

<sup>313</sup> A. LEONE - F. PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, Altavilla Silentina 1984, pp. 84ss.

circoscrizioni di carattere amministrativo e fiscale, a base territoriale. Nessuno che non appartenesse ad un sedile poteva nutrire qualche speranza di partecipare alla gestione dell'amministrazione cittadina, nonché avere qualche peso nella delicata operazione della ripartizione delle imposte fiscali. Infatti la colletta annuale da versare allo Stato veniva ripartita tra le platee nobili e quelle popolari dagli stessi cittadini e non era per niente raro il caso in cui i primi, strenui difensori dei loro privilegi, tentassero di far ricadere il maggior peso del carico fiscale sul popolo.

Prima del XIV secolo vi erano numerosi e aggressivi seggi monofamiliari in perenne contrasto tra loro, che avevano come base soprattutto la ricchezza fondiaria e l'esercizio delle armi. Già nel 1301 essi erano ridotti soltanto a cinque, quelli dei Melaci, di Capuana, di Fontanula e di Portanova. Un'ulteriore semplificazione si ebbe nel corso del Trecento, quando la nobiltà più antica, per difendere privilegi minacciati dalla pressione popolare e per impedire l'ingresso tra le proprie fila di mercanti locali o stranieri, si riunì nei seggi di Capuana e di Nido, mentre le famiglie aristocratiche di più recente formazione si concentrarono in quelli di Montagna, di Porto e di Portanova <sup>314</sup>. Ormai la fisionomia della nobiltà di seggio andava gradualmente mutando: verso la fine del XV secolo molte famiglie, sfruttando la venalità dei feudi attuata dalla

---

<sup>314</sup> VITOLO, *Il Regno Angioino*, pp. 39 - 43; cf. sulla nobiltà napoletana: S. SBORDONE, *Aspetti e problemi della nobiltà napoletana al tempo di Roberto d'Angiò*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 28 (1979), pp. 183 - 192; S. POLLASTRI, *La noblesse napolitaine sous la dynastie angevine: l'aristocratie des comtes (1265 - 1435)*, Lille 1995; più in generale G. DELILLE, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, Torino 1988; K.F. WERNER, *Naissance de la noblesse*, Paris 1998. Si vedano anche le opere classiche sull'argomento quali C. TUTINI, *Dell'origine e fundatione de' Seggi di Napoli*, Napoli 1644; M. SCHIPA, *Contese sociali napoletane nel Medioevo*, Napoli 1908; B. CROCE, *I seggi di Napoli* in *Aneddoti di varia letteratura*, I, Bari 1953, pp. 293 - 301;

dinastia per contrastare il potere del baronaggio, entrarono a far parte della feudalità, mentre parte di quest'ultima, per non lasciarsi sfuggire le occasioni che poteva presentare la città, era riuscita a far parte di alcuni sedili. Quando l'Italia meridionale fu inserita nello Stato spagnolo, una larga fetta della nobiltà feudale vi era stata già ascritta. Fu appunto nel XVI secolo che i seggi di Nido, Capuana e Montagna cominciarono a darsi delle norme più severe per impedire nuovi ingressi sia dal basso che dal baronaggio <sup>315</sup>.

Non bisogna però pensare alla nobiltà cittadina come ad un blocco monolitico: le varie casate si distinguevano non solo per la provenienza, francese o regnicola, ma anche per la potenza economica. Soprattutto dopo il graduale inserimento nei seggi della grande feudalità tale disparità poteva risultare considerevole: se alcune di esse riuscivano a basare la loro sussistenza sugli introiti di modesti impieghi burocratici, altre disponevano di grossi patrimoni fondiari. Vi erano inoltre quelle i cui membri ricoprivano importanti uffici del Regno. Si è notato a questo proposito che importanti cariche, come quella del giustiziere o del maresciallo, tendevano ad essere appannaggio dei discendenti di una stessa famiglia, con una forte propensione alla specializzazione, a volte addirittura all'interno di ciascun ramo. Si tratta di un fenomeno sicuramente non marginale, se si pensa che famiglie della nobiltà napoletana come i Brancaccio, i Caracciolo, o i Minutolo, a differenza di quelle feudali che erano soggette alle norme di successione dei feudi, potevano accumulare grandi patrimoni autonomi ed

---

<sup>315</sup> D' AGOSTINO, *Il Mezzogiorno aragonese*, pp. 281- 293; VISCEGLIA, *Le identità nobiliari in età moderna*, pp. 14ss.



estendersi, guadagnando una eccezionale durata nel tempo. Così esse potevano controllare in modo capillare e duraturo, attraverso incarichi pubblici di considerevole prestigio, numerosi centri di potere disseminati nel Regno <sup>316</sup>.

L'esistenza di tali differenziazioni non ha impedito di individuare nei comportamenti nobiliari un'omogeneità, derivante loro da una profonda consapevolezza di appartenere a un qualcosa, il seggio, che li distingueva nettamente dal resto della popolazione e li legava ad altre famiglie, e che in molti casi conferiva loro un enorme prestigio da ostentare a tutti i costi. Così, già a partire dal XV secolo, i nobili cittadini risiedevano in sontuose dimore situate in determinati quartieri dei seggi ad esclusivo insediamento nobiliare; acquistavano altre case e terre nella stessa area, lì fondavano cappelle e ospedali, scegliendo i luoghi di sepoltura in determinate chiese del sedile. Il possesso di una cappella, soprattutto se situata nella chiesa più rappresentativa del seggio, era segno di grande autorevolezza, rivestendo la stessa funzione del palazzo e rivelando tangibilmente, in vita come nella morte, la presenza e l'importanza di una determinata famiglia nel contesto urbano. Non a caso entrambi venivano trasmessi in eredità al primogenito maschio. La cappella, in particolare, rappresentava per una famiglia un eccellente punto di aggregazione: garantendo una dignitosa sepoltura e un luogo dove avvenivano le cerimonie più importanti,

---

<sup>316</sup> La frammentarietà della documentazione e la scarsità degli studi sull' argomento non hanno finora permesso di comprendere chiaramente il rapporto tra la nobiltà e gli uffici ricoperti dai suoi membri . Non si può infatti stabilire con certezza se erano gli uffici ad avere azione nobilitante o se la nobiltà stessa fosse *conditio sine qua non* per il loro accesso. Tale problematica è affrontata da G. VITALE, *Uffici, Militia e Nobiltà. Processi di formazione della nobiltà di Seggio a Napoli: il casato dei Brancaccio tra XIV e XV secolo*, in «Problemi e dimensioni della ricerca storica», 2 (1993); EADEM, *Nobiltà napoletana della prima Età angioina. Élite burocratica e famiglia in L'État Angevin*, pp. 546 - 547.

come battesimi, matrimoni e funerali, contribuiva a ricomporre quei legami che diverse vicende potevano scindere. Le donne aristocratiche, per esempio, esprimevano quasi sempre il desiderio di farsi seppellire nella cappella di famiglia, per mostrare in modo tangibile che le nozze o la vita monastica non le separavano, nella morte, dalle loro origini. Il palazzo, la chiesa, la cappella, insomma, erano tutti simboli con i quali le casate nobili cittadine tendevano ad aggregarsi, e a mostrarsi aggregate, attraverso la condivisione di spazi urbani, anche sacri <sup>317</sup>.

Recentemente a questi simboli è stato aggiunto, almeno per il primo secolo dell'età moderna, il monastero femminile. Esso, già individuato dagli studiosi come il decoroso ricovero per le fanciulle napoletane di nobile stirpe escluse dalle strategie matrimoniali, viene visto ora anche un mezzo di cui si servì il patriziato cittadino, privato di ogni forma di potere politico dalla monarchia spagnola, per ampliare le proprie sfere di controllo in determinati settori. Era naturale che in quest'opera di ampliamento il patriziato giungeva a scontrarsi con le gerarchie ecclesiastiche e con l'autorità episcopale, che aveva ripreso vigore in epoca post - tridentina, o addirittura con altre famiglie nobili. Fu un fenomeno

---

<sup>317</sup> Tale fenomeno è stato studiato per l'età moderna da Gerard Labrot. Egli ha mostrato come le famiglie occupavano nei secoli lo spazio con le residenze nobiliari, ma anche con le chiese e i complessi monastici. A questo proposito *Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana. 1530 - 1734*, Napoli 1979. MARIA ANTONIETTA VISCEGLIA ha in seguito avanzato l'ipotesi che i nobili tendessero a scegliere come luogo di sepoltura la chiesa del seggio di appartenenza in *Scegliere la sepoltura: il bisogno di eternità*, in EADEM, *Il bisogno di eternità: i comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988, pp. 107 - 139. Cf. anche EADEM, *Un groupe social ambigu. Organisation, stratégies et représentations de la noblesse napolitaine, XVI - XVIII siècles*, in «Annales E.S.C.» 4 (1993), pp. 819 - 851. Si innesta su queste analisi il recente articolo di S. RUGNA che riguarda l'epoca medievale: *La nobiltà napoletana dinanzi alla morte tra XIV e XV secolo*, in «Campania Sacra», 28 (1997), pp. 307 - 320; il problema dei testamenti femminili delle aristocratiche è trattato da G. VITALE, *Affettività e patrimonio attraverso i testamenti femminili medievali*, in *Donne e storia*, a cura di L. CAPOBIANCO, Napoli 1993, pp. 107 - 131.

che riguardò l'intero Mezzogiorno e, seppure in forme diverse, si innestò in una più generale tendenza dei poteri laici ad ingerirsi negli affari dei monasteri femminili che fu, seppure in ambiti politici e territoriali diversi, comune all'intero contesto italiano. In tale quadro le famiglie nobili napoletane nel XVI secolo tendevano a monacare le proprie figlie nei monasteri situati nei seggi di appartenenza e spesso finirono con l'imporre ad essi dei governatori laici che gestivano i patrimoni e le doti, senza dimenticare di regolare gli ingressi<sup>318</sup>.

## **2. La composizione sociale del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano**

Non è facile ricostruire il quadro della composizione sociale dei monasteri femminili nel Medioevo: innanzitutto perché a quell'epoca la monaca era *tamquam vere mortua*, sottratta definitivamente alla logica delle strategie matrimoniali che davano visibilità all'aristocrazia laica. È noto come nelle genealogie nobiliari non trovavano posto le donne che non avevano contribuito con le proprie nozze ad ampliare un patrimonio, a rinsaldare reti di solidarietà e di clientela o che non avevano almeno ricevuto in eredità beni feudali. Determinare l'identità delle religiose superando le difficoltà provocate dalle frequenti omonimie - insidia sempre presente anche nelle ricerche sugli uomini nobili - diventa estremamente complesso. A Napoli, poi, la quasi totale scomparsa degli archivi e dei protocolli notarili e il carattere della documentazione superstite

---

<sup>318</sup> E. NOVI CHAVARRIA, *Nobiltà di Seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Problemi e dimensioni della ricerca storica», 2 (1993), pp. 86 - 93; EADEM, *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI - XVII*, in *Il monachesimo in Italia*, pp. 342 - 349.

rimangono un ostacolo quasi del tutto insormontabile. In questo senso il caso di S. Patrizia è particolarmente fortunato, in quanto il suo necrologio ha permesso di fotografare esattamente l'origine nobiliare delle religiose benedettine dal XII al XVI secolo. Per quanto riguarda le altre comunità, soltanto lo spoglio sistematico della documentazione presente nel fondo Monasteri Soppressi dell'Archivio di Stato di Napoli e delle fonti manoscritte, sparse nelle varie biblioteche della città, sicuramente porterebbe alla luce molti dati che riguardano le religiose che le popolavano nel Tardo Medioevo. Un tale genere di spoglio, a causa della considerevole mole del lavoro da svolgere, sarebbe pensabile, però, solo attraverso una ricerca *d'équipe*.

I nomi delle monache del convento dei SS. Pietro e Sebastiano ci sarebbero, in verità, del tutto ignoti se un erudito napoletano, Carlo de Lellis, non avesse diligentemente compilato il già citato *Notamentum instrumentorum S. Sebastiani*. Essi non compaiono né nella documentazione superstite, in prevalenza documenti regi e papali, né in altri repertori compilati successivamente sulla scorta degli atti originali. Simile operazione il De Lellis attuò anche per un altro importante monastero femminile, quello di S. Marcellino<sup>319</sup>. La cura con cui egli ci ha trasmesso i nomi delle monache, riportandoli nei registi e in glosse marginali

---

<sup>319</sup>I due repertori del De Lellis riguardanti i monasteri dei SS. Pietro e Sebastiano e di S. Marcellino si trovano, come è già stato detto, nel manoscritto XXVIII C 9 appartenente alla Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria. Tale manoscritto, insieme ad un altro repertorio dello stesso erudito riguardante il monastero di S. Gregorio Armeno (ora BSNP, XXVII C 12), veniva già citato da Bartolomeo Capasso come un'unica opera in due volumi che egli riteneva redatta probabilmente da Carlo De Lellis. E' stata Jole Mazzoleni ad accertarne l'attribuzione e ad individuare anche un altro repertorio anonimo del monastero di S. Marcellino, risalente al 1800 (ora ASN, Museo, 99C64). Per queste notizie cf. B. CAPASSO, *Le fonti della storia delle province napoletane dal 568 al 1500*, Napoli 1902, p. 4, n.2; MAZZOLENI, *Archivi di monasteri benedettini*, pp. 91; 130.

poste su ogni foglio del manoscritto, è da attribuire senz'altro al profondo interesse che nutrì per le genealogie delle famiglie nobili. Tale curiosità intellettuale e la speranza di risollevare la sua modesta condizione economica mossero molte delle sue ricerche archivistiche. Proprio nel corso del XVII secolo a Napoli si era creata una pressante richiesta di indagini documentarie che provassero o negassero le nobili origini dei vari lignaggi, in un periodo in cui, inaspriti i conflitti sociali fra vecchia e nuova nobiltà, si moltiplicavano i casi di famiglie desiderose di essere ascritte ai seggi della città. Contemporaneamente cominciarono ad avere larga diffusione gli studi di Camillo Tutini sui seggi napoletani, da cui scaturì un'attenzione particolare alla genealogia, all'araldica e alla produzione di opere che riguardassero in generale la nobiltà. In questo clima culturale si collocano gli scritti di Carlo de Lellis come i *Discorsi delle famiglie nobili del Regno di Napoli*, pubblicati a Napoli tra il 1654 e il 1701 o il *Supplimento all'Historia della famiglia Blanch scritta da don Camillo Tutini* del 1670; rimase invece manoscritta una sua *Apologia contro don Camillo Tutini per il libro dell'origine de' seggi*<sup>320</sup>.

Si può comprendere ora perché il de Lellis, quando ebbe modo di frequentare l'archivio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano e compilare con la consueta «fedele aderenza all'originale»<sup>321</sup> i registi della documentazione ivi esistente,

---

<sup>320</sup> Carlo de Lellis, originario di Chieti, fu membro di numerose accademie napoletane e morì prima del 1691. Le numerose e impegnative ricognizioni in vari archivi della città furono agevolate anche dall'amicizia che lo legò a Marcello Bonito, Archivario del Regno e a Nicolò Toppi, Archivario della Regia Camera. De Lellis portò a termine lo spoglio di tutti i volumi allora esistenti della Cancelleria angioina, aragonese e vicereale e di tutti quelli riguardanti i processi del Regio Consiglio. Ne scaturirono ventotto repertori manoscritti, dei quali la metà riguardavano la Cancelleria angioina: cf. M. Ceresa, *Carlo de Lellis* in DBI, 36, Roma 1988, pp. 502 - 504 e l'ampia bibliografia ivi riportata.

<sup>321</sup> E' un' espressione di Jole Mazzoleni in *Archivi di monasteri benedettini*, p. 91.

riportò con zelo i nomi di quelle monache che, riunendosi dietro le grate ferree al suono della campanella, presenziavano agli atti formali che scandivano la vita della comunità: le vendite, gli acquisti, le concessioni di terre o di rettorie delle numerose chiese di patronato del monastero. Ovviamente esse - riunite in gruppi che si aggiravano quasi sempre intorno alle dieci o quindici unità - rappresentavano la maggior parte delle religiose che popolava il convento: erano donne che vi rivestivano un ruolo importante, per motivi legati alla carica ricoperta o ai natali aristocratici. Se ciò rende arduo stabilire l'effettiva consistenza numerica della comunità nei vari periodi, può fornire però alcuni elementi iniziali: la quasi totale provenienza delle religiose censite dalle famiglie nobili napoletane, la piccola percentuale di quelle appartenenti alla feudalità e il costante afflusso, anche se modesto, di donne provenienti da altre località del Mezzogiorno.

### **2.1 Il XIV secolo: le religiose provenienti dall' ambiente di corte**

Fino al 1374 è difficile rintracciare le identità delle monache poiché compaiono sporadicamente nella documentazione. Tra le prime religiose attestate si riesce però ugualmente ad individuare quel gruppo che, proveniente dal monastero domenicano di S. Anna di Nocera, per volere sovrano popolò S. Pietro a Castello. La prima priora risulta essere infatti, nel 1302, Perna<sup>322</sup>. Una donna con lo stesso nome aveva ricoperto la medesima carica nel convento nocerino dal

---

<sup>322</sup> Perna, di cui si conosce solo il nome di battesimo, è ricordata in un unico documento del 6 maggio 1302, che testimonia una controversia sorta per il possesso di alcuni beni tra il monastero e Lorenzo Cardillo di Napoli: BSNP, XXVIII C9, f. 306.

1284 al 1285, comparando poi in altri documenti prima del 1310 e, forse in età avanzata, nel 1319<sup>323</sup>. Sembra un'ipotesi plausibile il fatto che la religiosa, originaria del monastero di S. Paolo di Poggio Donadei in Sabina, ricca del bagaglio di esperienze compiute in seguito a Nocera, fosse stata ritenuta la più idonea a dirigere una comunità che stava muovendo i primi passi nella realtà napoletana. Non sembra molto strano inoltre, che la donna ritornasse a S. Anna dopo pochi anni, quando ormai era già ascesa al priorato di S. Pietro a Castello Maddalena de Ronca, proveniente da una famiglia forse originaria di Salerno<sup>324</sup>. Probabilmente dovevano appartenere al nucleo nocerino anche Giovanna e Jacoba Pagano, entrambe di Nocera e Sabucia Mansella di Salerno, le quali, in tempi diversi, furono alla guida della comunità <sup>325</sup>. L'unica che non doveva appartenervi, invece, fu Magalda Dentice, testimoniata come priora per ben diciassette anni, il cui cognome rimanda ad una di quelle famiglie, di origine mercantile e originarie di Amalfi ma ben radicate nel XIV secolo nel contesto

---

<sup>323</sup> RUGGIERO, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, pp. 53 - 54.

<sup>324</sup> Maddalena de Ronca compare unicamente in un atto di permuta con il quale il monastero concesse al milite Ugucione de Gricignano di Napoli una terra sita a Fuorigrotta (BSNSP, XXVIII C 9, f. 479). Per la famiglia cf. B. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, Napoli 1875, VI, p. 153.

<sup>325</sup> Giovanna Pagano presenziò, il 21 novembre del 1317, ad un acquisto di alcune terre a Posillipo (BSNSP, XXVIII C 9, f. 592), mentre Jacoba concesse, per un annuo censo di sei tari, al notaio Nicola Sorrentino di Napoli, un moggio di territorio vacuo sito nella piazza di S. Arcangelo a Segno, con la facoltà di poter edificare una casa a patto che le mura di quest'ultima non si ponessero davanti alle finestre della vicina chiesa di S. Pietro in Vinculis, che era di giurisdizione del monastero. Detta casa, dopo la morte del notaio sarebbe divenuta di proprietà del monastero: BSNSP, XXVIII C 9, f. 559; ASN, Mon. Sopp. 1480, f. 105 r - v. I Pagano dettennero numerosi feudi nell'agro nocerino dal 1187: C. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, Napoli 1653, pp. 204 - 205. Di Sabucia Mansella si è già parlato a proposito di Nicola Mansella e del feudo di Mariglianella concesso al monastero da Giovanna I. Attestata tra il 1361 e il 1376, compare come priora soltanto nel 1361 (BSNSP, XXVIII C 9, f. 555). Per la famiglia cf. F. DELLA MARRA, *Delle famiglie estinte, forestiere, e non comprese nei Seggi di Napoli*, Napoli 1641, pp. 211 - 217; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, II, pp. 293 - 294; C. Tutini, *Dell'origine e fundazione de' seggi di Napoli*, Napoli 1754, p. 103; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, p. 87.

cittadino napoletano, tanto da entrare a far parte del prestigioso seggio di Nido<sup>326</sup>. Dopo trenta anni giunse ai vertici della comunità Florella Pulderico, rappresentante di una famiglia non meno importante. Pur appartenente al seggio di Montagna - l'unico ad essere del tutto privo di elementi feudali, in cui erano confluite, già dal tempo di Giovanna I, quelle casate di più recente formazione, che non avevano potuto trovare collocazione nelle altre quattro platee- i Pulderico avevano buone aderenze negli ambienti di corte <sup>327</sup>.

Soltanto a partire da un documento del 1374 l'enigmatica espressione *totus conventus sororum* con la quale si definivano, nelle testimonianze precedenti, tutte le religiose presenti accanto alla priora, scompare, e viene sostituita da nomi e cognomi delle suore che danno corpo e rivelano finalmente le loro identità<sup>328</sup>. Tale data deve essere quindi necessariamente considerata il riferimento cronologico iniziale di una fase della dinamica sociale del monastero che giunge al primo decennio del XV secolo. Tale fase è contraddistinta dalla presenza nella

---

<sup>326</sup> Questa religiosa, che è attestata come priora dal 1320 al 1337, si mostrò molto attiva nella gestione del patrimonio monastico impegnandosi in una serie di acquisti di case e di botteghe in città e di alcune terre a Posillipo: BSNSP, XXVIII C 9, ff. 583; 589; 614. Per la famiglia Dentice cf. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, pp. 87 - 91; L. DENTICE DI FRASSO, *Storia di casa Dentice*, Roma 1934; R. DENTICE DI ACCADIA, *I Dentice delle Stelle. Cenni e memorie storico - genealogiche*, Roma 1979; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, p. 85; VITALE, *Uffici, Militia e Nobiltà*, p. 22.

<sup>327</sup> Florella Pulderico, definita monaca e comparsa in tale veste dal 1363 al 1375 (cf. BSNSP, 9 CC I 26, XXVIII C 9, ff. 301; 504; 592 - 593; 600 - 601), risulta priora in un solo documento del 4 marzo 1363: BSNSP, XXVIII C9, f. 385. Dovevano sussistere legami stretti tra la comunità monastica e questa famiglia: nel 1351 un Antonio Pulderico fu confrate della congregazione di S. Bartolomeo della Strettola, dipendente dal monastero (BSNSP, XXVIII C), f. 419. La famiglia Pulderico è descritta da BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 195 - 97; C. DE LELLIS, *Famiglie nobili del Regno di Napoli*, Bologna 1968, rist., III, pp. 135 - 146; LEONE - PATRONI GRIFFI, *Le origini di Napoli capitale*, p. 87.

<sup>328</sup> I nomi di ventotto religiose compaiono in una concessione di quattro botteghe e di alcune case site nella piazza di S. Pietro Martire, in cambio di un annuo censo di quattro once, fatta al nobile Luigi de Costanzo, milite e maestro razionale: BSNSP, XXVIII C 9, ff. 600 - 601.



comunità di alcuni membri della famiglia reale e dalle strette relazioni delle famiglie dalle quali provenivano le monache con la dinastia regnante.

Agli inizi del XIV secolo si segnarono, infatti, Elisabetta e Isabella, parenti di Carlo II e Maria d'Ungheria, probabilmente nel 1353 Margherita di Durazzo, in seguito, nel 1409 Teodora di Durazzo. Nella comunità spiccavano, inoltre, anche molte aristocratiche come Margherita Spinelli, Tulina Marramaldo<sup>329</sup>, *Mathiella* e *Blancuccia* d'Alagno<sup>330</sup>, Isabella Del Balzo, tutte provenienti dalle famiglie appartenenti all'antichissimo seggio di Nido. Tali famiglie, provenienti da Sorrento, Scala, Amalfi, Ravello, avendo sostenuto finanziariamente la Corona in epoca angioina, ne avevano ricevuto in cambio incarichi prestigiosi a corte o nell'apparato burocratico del Regno, nonché concessioni feudali che avevano sancito inequivocabilmente la loro ascesa sociale<sup>331</sup>.

Esempio emblematico di un'altra famiglia presente in S. Pietro a Castello e che si era radicata negli ambienti della corte angioina dove aveva goduto per

---

<sup>329</sup> Per queste due religiose (1374 - 1376) cf. BSNP, 9 CC I 26; XXVIII C 9, 301; 504; 505; 519; 569, 592 - 593, 600 - 601; Tulina Marramaldo fu anche priora nel 1376. Per la famiglia Spinelli cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 133 - 135; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, II, pp. 211 - 216; DELLA MARRA, *Delle famiglie estinte*, pp. 391 - 399; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, pp. 189 - 200. La famiglia Marramaldo godette dei favori regi soprattutto al tempo di Roberto d'Angiò e di Ladislao: cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 136 - 137; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, I, p. 185; DELLA MARRA, *Delle famiglie estinte*, pp. 239 - 245; G. DE BLASII, *Fabrizio Marramaldo e i suoi antenati*, in «ASPEN», I (1876), pp. 748 - 778; II (1877), pp. 301 - 374, III (1878), pp. 315 - 376, 759 - 828; VITALE, *Uffici, Militia e Nobiltà*, p. 23.

<sup>330</sup> Entrambe risultano monache nel 1374, cf. BSNP, XXVIII C 9, ff. 600 - 601, ma solo Blancuccia è testimoniata fino al 1406, cf. BSNP, XXVIII C 9, 249; 305; 453; 540 - 541. La famiglia d'Alagno, anch'essa di origine mercantile e proveniente da Amalfi, conobbe particolare splendore durante il Regno di Alfonso d'Aragona. Cf. per essa BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 151 - 152; DELLA MARRA, *Delle famiglie estinte*, pp. 22 - 25; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, I, pp. 72 - 73; G. FILANGIERI, *Nuovi documenti intorno la famiglia, le case e le vicende di Lucrezia d'Alagno* in «ASPEN», 11 (1886), pp. 65 - 138; 330 - 399; PONTIERI, *Dinastia, regno e capitale*, p. 96; M. DEL TREPPO, *Alagno Lucrezia, Lexikon des Mittelalters*, Bd. I, München und Zürich, 1980, col. 262; VITALE, *Uffici, Militia e Nobiltà*, p. 23.

<sup>331</sup> G. VITALE, *Uffici, Militia e Nobiltà*, pp. 22 - 38.

parecchi anni di un enorme prestigio, ottenendo perfino per molti dei suoi membri l'onore di una sepoltura nella chiesa di S. Chiara, è quello dei Cabanni. Le religiose Caterina e Giovannella Cabanni sono, nostro avviso, da identificare nelle figlie rispettivamente di Roberto, conte di Eboli e Gran Senescalco del Regno e di Carlo, Vicesenescalco dell'ospizio reale. Questi ultimi erano, a loro volta, figli della famosa Filippa Cabanni, l'anziana balia di Giovanna I, che con suo figlio Roberto, diventato uno dei più fidati consiglieri della regina, fu coinvolta nel delitto di Andrea d'Ungheria<sup>332</sup>. Ad esse si affiancavano altre come Venutella Di Giovenazzo, *Paulella* Di Gennaro, Giovannella Ceccano, Berita Severino, Sveva Arcamone, rampolle di importanti famiglie feudali del Regno.

Ci si deve ora soffermare su un aspetto molto importante: i cognomi di altre monache rimandano a seggi meno esclusivi di quelli di Capuana e di Nido. Un buon numero, infatti, provenivano da famiglie del seggio di Portanova, come Lucia Bissia, *Blancula* e *Costancellia* Ravignano, Caterina De Corrado, Cizella Castagnola, Regale e Martuccella Scannasorice, Marella De Montuoro. Altre discendevano da famiglie del seggio di Porto, come Letizia Pannizzato, *Alexandrella* Mele, Flora Griffò, Ilaria Di Gaeta<sup>333</sup> o da quello di Montagna,

---

<sup>332</sup> Carlo ebbe quattro figli: Raimondo, Antonio, Sancia e Giovannella; Roberto ebbe, invece, due figli: Perrotto, che era morto di peste già nel 1336 e sepolto in S. Chiara, e Caterina, della quale non si sa nulla. Entrambe le religiose sono attestate dal 1374 al 1406. La loro presenza nella comunità doveva essere più antica. Caterina -chiamata in alcuni documenti con il diminutivo di Catucia-, per esempio, che risulta priora nel biennio 1374 - 75 poteva benissimo esservi entrata una trentina di anni prima, all'epoca del massimo splendore della famiglia (BSNSP, 9 CC I 26; XXVIII C 9, f. 301, 305; 453; 504; 540 - 541; 569; 592 - 593; 600 - 601; 602) . Per la famiglia Cabanni cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 146 - 147; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, I, pp. 44 - 45; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, I, pp. 160 - 162; I. WALTER, *Filippa da Catania* in DBI, 47, pp. 673 - 74; IDEM, *Raimondo de Cabanni*, in DBI, 15, pp. 672 - 673; IDEM, *Roberto de Cabanni*, in DBI, 15, pp. 673 - 675.

<sup>333</sup> Anche la famiglia Di Gaeta in quel periodo era molto vicina alla corte: Carlo III nominò Francesco castellano di Castel S. Angelo di Corfù nel 1382; Nicola fu maestro della Tesoreria regia nel 1383;

come Martuccella De Toro, Caterinella Villani, Elisabetta d'Aquino. Forestiere erano invece Florella di *Fresolone*, Jacoba di Aversa, Bannuccia di Tramonti, Benutella Castagna di Bitonto, Clarella Di Ruggiero probabilmente di Salerno, Violante di Lettere, Lisabetta di Nocera. Quindi il monastero non era dimora esclusiva di alcune famiglie provenienti dai seggi più antichi.

È significativo che tutto ciò accadeva quando la nobiltà più antica si era già arroccata nei due seggi di Capuana e di Nido. Già nel 1339, infatti, Roberto d'Angiò, nel tentativo di sedare le controversie provocate dall'aggressività delle famiglie nobili che quando non erano in contrasto fra loro alimentavano discordie con il popolo sfocianti spesso in liti e delitti, aveva finito col sancire in maniera definitiva la superiorità di questi due sedili. Egli stabilì che alle genti ascritte ai due più antichi seggi spettasse la terza parte delle cariche pubbliche nella città, mentre a quelle appartenenti alle altre platee e ai popolari toccavano le rimanenti due. Uno speciale patto dotale, stretto già nella metà dello stesso secolo, contribuì a rinsaldare una coalizione tra i seggi di Capuana e di Nido che si basava non solo su effettivi privilegi ma anche sulla consapevolezza di una spiccata superiorità nei confronti degli altri nobili cittadini<sup>334</sup>.

---

Giacomo fu nominato invece castellano del castello della Rocca dell'Aspro nel 1390: DE LELLIS, *Famiglie nobili del Regno*, I, pp. 430 - 443.

<sup>334</sup> In base a tale patto, che si distingueva dalle consuetudini vigenti, se un figlio moriva prima di sposarsi, i beni tornavano al ramo che li aveva trasmessi in eredità, sia esso materno o paterno. Secondo le consuetudini napoletane fatte redigere da Carlo II, invece, se un figlio moriva *ab intestato* succedeva nell'eredità il padre se la dote proveniva dal ramo materno, la madre se essa derivava da quello paterno. Cf. a questo proposito G.M. MONTI, *Il patto dotale napoletano di Capuana e Nido*, in IDEM, *Dal Duecento al Settecento. Studi storico - giuridici*, Napoli 1925, pp. 1 - 39, in particolare qui pp. 3 - 32; G. VITALE, *La nobiltà di Seggio a Napoli nel Bassomedioevo: aspetti della dinamica interna*, in «ASPN», 106 (1988), pp. 153 - 155; cf. anche G. VITALE, *Qualche osservazione sul "mercato" nobiliare della dote nell'ambito della élite di Seggio della Napoli angioina e aragonese*, in *Donne e proprietà. Un'analisi comparata tra scienze storico - sociali, letterarie, linguistiche e figurative*, seminario interdisciplinare di studi sulle donne, Istituto Universitario Orientale di Napoli, Napoli 1996; G. VITALE, *La «sagax matrona»*

Queste casate più antiche avevano già rivelato a quel tempo una preferenza nell'occupazione esclusiva di altri spazi sacri, collocando, per esempio, quelle di Nido le loro sepolture nella chiesa di S. Domenico Maggiore, e insieme a quelle di Capuana, le loro donne nei monasteri di S. Patrizia e di S. Gregorio Armeno. Il motivo per cui queste stesse famiglie non disdegnarono di far prendere i voti alle proprie componenti in un monastero, quello di S. Pietro a Castello, in cui erano presenti anche nobildonne appartenenti ad altri seggi cittadini, è sicuramente riconducibile allo stretto rapporto che l'ente aveva con la corte. Il prestigio di una dimora claustrale in cui vivevano donne appartenenti alla famiglia reale e la ricchezza delle concessioni e dei privilegi regi rappresentavano un'irresistibile attrazione per le famiglie più in vista della città.

## **2.2 Il XV secolo: il declino e il rapporto con le famiglie del seggio di Capuana e di Nido.**

Una fase diversa di insediamento nobiliare nella comunità si aprì nella prima metà del secolo XV, periodo in cui si registrò un minore interesse da parte dei regnanti e lo spostamento della sede monastica.

Quando le religiose si trasferirono nel monastero di S. Sebastiano, collocato nel seggio di Nido, ci si poteva attendere, dopo un ragionevole lasso di tempo, un'attenzione particolare delle famiglie di questo seggio nei loro confronti. Non accadde nulla del genere. Anzi, le religiose provenienti dal seggio di Nido che

---

*napoletana*, in «Prospettive settanta», n.s., 8, 1986, nn. 2 - 3, pp. 361 - 408; in generale sui modelli di comportamento della nobiltà napoletana cf. ancora G. VITALE, *Servi e vassalli nei testamenti della nobiltà napoletana fra XIV e XVI secolo*, in «ASPN», 112 (1994), pp. 7 - 36.

precedentemente avevano popolato, numerose, il convento, sparirono quasi del tutto : dal 1441 al 1455 è attestata solo Margherita Mastrogiudice<sup>335</sup>. La maggior parte delle monache provenivano da famiglie del seggio di Montagna: Violante d'Aquino<sup>336</sup>, Luisella Cicinelli<sup>337</sup>, Margherita Pulderico<sup>338</sup>. Ceccarella Venato<sup>339</sup> era l'unica originaria di una famiglia del seggio di Porto, mentre la maggior parte delle monache si fregiavano di cognomi meno prestigiosi o erano forestiere: Angelica Grosso<sup>340</sup>, Francesca Di Crescenzo, Maddalena Bonamano, Antonella Barattuccio di Teano<sup>341</sup>, Coletta e Iuliana Di Condotta di Sorrento. Solo nel 1428 compare una Lucrezia Seripando del seggio di Capuana<sup>342</sup>. Erano segni inequivocabili di decadenza e di mancanza di capacità di attrazione su famiglie

---

<sup>335</sup> Un parente di Margherita Mastrogiudice compare in un documento del 1447 in cui *Jacobus De Mastrecta* dona a sua figlia Catina e a sua nipote Margherita una bottega, che dopo la loro morte sarà donata al monastero, XXVIII C9, ff. 546 - 547. Per Margherita Mastrogiudice (1441 - 1455) cf. *ivi*, ff. 264 - 265; 267; 290; 346; 386; 428; 436; 482 - 483; 501 - 502; 518; 521; 522; 580; ASN, Mon: Sopp. 1472, ff. 70r - 79r. Per Catina *De Mastrecta* (1404 - 1452) cf. oltre ai documenti dove compare Margherita, anche *ivi*, ff. 322 - 323; 348; 481; 505; 520; 582; 601 - 602; ASN, 1498, ff. 275 - 276v. Per la famiglia Mastrogiudice cf. TUTINI, *Dell'origine e fundazione*, p. 103; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, I, pp. 165 - 169.

<sup>336</sup> Violante d' Aquino è attestata come priora dal 1441 al 1455: cf. gli stessi documenti relativi a Margherita Mastrogiudice. Per la famiglia cf. AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, pp. 141 - 161; DELLA MARRA, *Delle famiglie estinte*, pp. 41 - 63.

<sup>337</sup> Questa religiosa compare in un solo documento del 1445, XXVIII C 9, f. 522. Per la famiglia Cicinelli cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 195 - 197.

<sup>338</sup> Per Margherita Pulderico (1454 - 1506), che risulta priora nel biennio 1489 - 1490, cf. XXVIII C 9, ff. 252 - 253; 261; 275; 279; 280; 283 - 284; 285; 287 - 288; 289; 314 - 316; 350; 386; 411; 412; 433; 451 - 452; 482 - 483; 505; 424; 467; 481 - 482; 483; 517; 563; 585 - 586; 595; 597; 602 - 603; 615; 616; 627; 633; BSNSP 9 CC II 26; ASN, Mon. Sopp. 1458, f. 243r; 1473, ff. 112r - 114v , 508r - 512r ; 1461, ff. 10r - 11v.

<sup>339</sup> Per Ceccarella Venato (1426 - 1455) cf., oltre ai documenti in cui compare Lucrezia Seripando, anche XXVIII C 9, ff. 264 - 265; 322 - 323; 419; 524; ASN, 1498, ff. 275 - 276v. Per la famiglia si veda BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 63 - 65; DE LELLIS, *Famiglie nobili del Regno*, I, pp. 165 - 178.

<sup>340</sup> Per Angelica Grosso (1441 - 1455) cf. BSNSP, ff. 264 - 265; 267; 346; 386; 482 - 483; 501 - 502; 518; 521; 522; ASN, Mon. Sopp. 1458, ff. 179r - 181v; 188r - 190r; 1472, ff. 70r - 79r.

<sup>341</sup> Per queste tre religiose (1443 - 1455) cf. non solo i documenti riguardanti Angelica Grosso, ma anche BSNSP, XXVIII C 9, ff. 286; 436; 580.

<sup>342</sup> Per Lucrezia Seripando (1428 - 1455) cf. XXVIII C 9, ff. 267; 286; 290; 346; 348; 386; 420; 428; 436; 482 - 483, 501 - 502; 518; 521; 522; 580; ASN, 1472, 70r - 79r. Per i Seripando cf. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, VI, pp. 166 - 167.

aristocratiche più antiche probabilmente rivolte ad altre fondazioni monastiche, e ciò a causa dell'allentamento del rapporto con il potere regio, al quale si era aggiunto, in quel periodo, un certo depauperamento della comunità.

La svolta si ebbe solo nella seconda metà del XV secolo e coincise con l'entrata in monastero di Francesca Orsini, esponente di una delle famiglie feudali più importanti del Regno. La donna, dopo aver trascorso un periodo con un gruppo religioso laico a Pietra Vairano, sotto la guida di un frate domenicano, divenne la priora del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, agevolandone l'adesione all'Osservanza. Ella non solo portò con sé alcune delle compagne che avevano condiviso con lei la breve esperienza religiosa, prima da semplice laica e poi da terziaria domenicana, ma, essendo molto vicina agli ambienti di corte, fu polo di attrazione per molte nobildonne fregiate di cognomi prestigiosi<sup>343</sup>.

Quando Francesca, in qualità di priora, insieme con suo vecchio confessore Angelo di Penne, divenuto priore, nominò Giovanni Antonio Cucciario di Frignano procuratore per il recupero di alcuni beni siti presso Aversa, comparvero a dare il loro assenso alcune monache che sicuramente dovevano far parte del gruppo di religiose laiche di cui abbiamo appena parlato. Insieme con quella che doveva essere una delle più antiche conoscenze di Francesca Orsini, Lucia *de Terra Petrae* (cioè il luogo da cui proveniva, Pietra Vairano), c'erano, - oltre alle suore comparse anche negli anni precedenti- Caterina de Lellis di Gaeta,

---

<sup>343</sup> Francesca Orsini, della quale si avrà modo di parlare in seguito e in modo più dettagliato, compare come monaca nel 1458 e poi definitivamente come priora fino al 1484, cf. BSNP, XXVIII C 9, ff. 254 - 255; 261; 263; 280; 283; 288 - 289; 412; 440; 481 - 482; 517; 602 - 603; 616; 624; 633; BSNP, 9 CC II 26; 9 CC II 29; ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 175r; 1457, ff. 620r, 633r; 1474, f. 49r; 1483, f. 566r;

Agnese Torda di Salerno, Maria de Rogeriis di Campagna, Ursola Cossa di Napoli<sup>344</sup>.

In un atto successivo, che riporta un numero decisamente superiore di monache, si possono individuare Agata Flascona de *Terra Petrae*, Giovanna Curialesca, Vincenza di Sessa, Giustina di Traietto<sup>345</sup>. E' da sottolineare che solo Ursula, tra di esse, apparteneva ad una nota famiglia aristocratica del seggio di Nido<sup>346</sup>. L'essersi circondata, prima dell'entrata in monastero, di donne che non vantavano origini tali da essere ricordate nei documenti -alcune di esse infatti venivano accompagnate solo dall'indicazione della loro provenienza- non impedì a Francesca Orsini, una volta divenuta priora, di accettare nel monastero fanciulle delle casate di Nido e di Capuana. Questo fenomeno sarà più chiaro quando si parlerà diffusamente della situazione del monastero nella seconda metà del XV secolo; in quanto fu proprio allora che queste famiglie nobili furono attratte dal prestigio acquisito dal convento con l'Osservanza.

Nel 1462, dunque, accanto alle monache più anziane e al gruppo fedele a Francesca Orsini -tra le quali Caterina de Lellis e Lucia de La Pietra rivestivano funzioni di responsabilità, essendo la prima sottopriora e la seconda depositaria- erano presenti numerose religiose mai nominate prima<sup>347</sup>. La prima di esse,

---

<sup>344</sup> BSNSP, XXVIII C 9, ff. 288 - 289.

<sup>345</sup> Questo gruppo di monache compare nella documentazione dall'arrivo di Francesca fino al 1505: cf. oltre alla documentazione riguardante Francesca Orsini anche BSNSP, XXVIII C 9, ff. 252 - 253; 269; 275; 279; 284 - 285; 287; 333; 413 - 414; 424; 433; 482; 499; 585 - 586; 595; 597; 615; ASN, Mon. Sopp. 1461, 10r - 11v; 1473, 508r - 512r; 1498, 314r - 316r.

<sup>346</sup> Ursula Cossa compare il 9 febbraio 1459, BSNSP, XXVIII C 9, f. 482. Per la famiglia Cossa v. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 91 - 93; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, p. 20.

<sup>347</sup> BSNSP, XXVIII C 9, ff. 288 - 289.

Cubella Arcamone<sup>348</sup>, proveniva da una importante famiglia feudale; Maria Cecilia Carafa, invece, discendeva da una delle più note famiglie napoletane ascritte al seggio di Nido<sup>349</sup>. Eufrosina Piscicelli vantava l'appartenenza ad un lignaggio ascritto al seggio di Capuana, Cristina De Anna al seggio di Portanova<sup>350</sup>, Eustachia Gattola sia a quest'ultimo che a quello di Nido<sup>351</sup>. La concentrazione di queste nobildonne provenienti dal Seggio di Capuana e di Nido, che però non fu mai esclusiva come nel caso del monastero di S. Patrizia, è attestata anche successivamente. Furono monache difatti nel 1478 Angela, Gizotta e Simona Caracciolo<sup>352</sup>, nel 1500 Lucrezia Zurlo<sup>353</sup>, nel 1514 Teodora Galeota<sup>354</sup>, nel 1516 Candida Imparato<sup>355</sup>.

Dalla seconda metà del XV secolo cominciò a rendersi evidente, inoltre, come accadeva in altre istituzioni monastiche femminili, il radicamento nella comunità

---

<sup>348</sup> Per Cubella Arcamone cf. BSNSP, XXVIII C9, 288 - 289; 9 CC II 26. Della famiglia Arcamone tratta CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, I, pp. 95 - 96.

<sup>349</sup> Maria Cecilia Carafa compare, oltre che nella documentazione riguardante Lucia de La Pietra, anche in ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 335v. Suo fratello Domenico, poiché nel 1492 non aveva ancora terminato di pagare la sua dote monastica, si obbligò ad estinguere il debito, ammontante a cento ducati, concedendo la rendita di una *tabernam* sita in città, nella platea di S. Giuliano, BSNSP, XXVIII C 9, f. 411. Per la famiglia Carafa cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 126 - 132; AMMIRATO, *Delle famiglie nobili napoletane*, II, pp. 113 - 139; CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, I, pp. 173 - 183; A. CARACCILO, *Le vere origini della famiglia Carafa*, in «Rivista araldica», 51 (1953), nn.1 - 2, pp. 89 - 92, n. 3, pp. 115 - 122.

<sup>350</sup> Per Eufrosina cf. la documentazione riguardante Lucia de La Pietra, per la famiglia Piscicelli v. DE LELLIS, *Famiglie nobili del Regno*, II, pp. 27 - 58. Cristina De Anna è attestata in BSNSP, XXVIII C9, 288 - 289; 9 CC II 26, per la sua famiglia cf. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, p. 60. Il monastero aveva rapporti con la famiglia De Anna: il 19 luglio del 1485 si giunse ad una conciliazione di una lite che era intercorsa tra la comunità e i nobili Cristoforo e Troiano de Anna, figli del defunto Petrillo a causa di alcune terre site a Terzo, nel luogo detto lo molino de lo Cetrangolo, cf. BSNSP, XXVIII C 9, ff. 413 - 414.

<sup>351</sup> Per Eustachia Gattola cf. BSNSP, XXVIII C9, ff. 288 - 289, 517. Per la famiglia cf. CANDIDA GONZAGA, *Memorie delle famiglie nobili*, V, p. 53.

<sup>352</sup> BSNSP, XXVIII C9, f. 627; per la famiglia Caracciolo cf. F. FABRIS, *La genealogia della famiglia Caracciolo*, a cura di A. CARACCILO, Napoli 1966.

<sup>353</sup> La notizia si desume da un registro originale del monastero (ASN, Mon. Sopp. 1496, f. 20r). Per la famiglia Zurlo cf. BORRELLI, *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, pp. 17 - 18; per i Galeota cf. Ivi, p. 26.

<sup>354</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 336v - 337r.

<sup>355</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 70v - 71r.



di membri della stessa famiglia, anche per più generazioni. Un esempio evidente è costituito dalle fanciulle d'Alagno, il cui ingresso è riconducibile al priorato e all'influenza della stessa Francesca Orsini, anche se una *Mathiella* e una *Blancuccia* d' Alagno erano già state nel convento dal 1374 al 1406. Due nipoti della priora, Ippolita e Isabella d'Alagno, manifestarono il desiderio di entrare in convento già nel 1475. La loro madre, Caterina, sorella di Francesca, era diventata contessa di Bucchianico dopo aver sposato Mariano d' Alagno, fratello della più famosa Lucrezia, passata alla storia per essere stata la favorita di Alfonso il Magnanimo. Era stato infatti il sovrano ad aver dato il titolo di conte a Mariano e a concedere lustro a tutta la famiglia. Leonardo de Mansuetis di Perugia, il maestro generale dell'Ordine, il 29 ottobre 1475 concesse a Francesca Orsini di poter ricevere le due nipoti presso di sè, *ob singularem devotionem* che la contessa di Bucchianico nutriva *ad Ordinem nostrum precipueque ad vestrum dignum monasterium*<sup>356</sup>. Dopo un mese, lo stesso maestro generale giunse a modificare alcune disposizioni che egli aveva dato precedentemente alla comunità, riguardanti non solo il numero delle monache, che non doveva superare le quaranta unità, ma anche la loro dote, che doveva ammontare per lo meno a cento ducati. Per consentire l'accesso alla vita religiosa delle due sorelle, la cui famiglia non possedeva tale somma, concesse infatti alla priora di accoglierle con qualunque dote potessero presentare. Da allora in poi solo la priora e un gruppo rappresentativo di religiose avrebbero potuto regolare le

---

<sup>356</sup> ASN, Mon. Sopp. 1457, f. 634r (originale). Ippolita e Isabella vennero ricordate quali eredi universali, insieme a fratelli, nella copia dei legati del testamento di Caterinella Orsini, di cui purtroppo non ci è pervenuta la data, cf. ASN, 1493, f. 336r.

condizioni dei nuovi ingressi nel convento <sup>357</sup>. Sono testimoniate infine, dal 1522 al 1557, anche Geronima ed Eugenia d'Alagno, nipoti della stessa contessa di Bucchianico, e figlie probabilmente di una sorella di Ippolita e Isabella, Lucrezia. Esse avevano ricevuto dai familiari in data imprecisata le rendite di una casa sita nel seggio di Nido e di altre proprietà, site a Torre Ottava, l'attuale Torre del Greco, non distante da Napoli<sup>358</sup>.

La famiglia Carafa fu contraddistinta da una continuità ancora più estesa nel tempo, che giunse fino al XVII secolo inoltrato. Dopo Maria Cecilia Carafa, attestata nella comunità dal 1462, entrò nel monastero verso gli anni ottanta dello stesso secolo Maria Carafa, che sarebbe divenuta in seguito la famosa fondatrice della seconda comunità femminile dell'Ordine di S. Domenico a Napoli, quella della Sapienza. Nata nel 1468 da Giovanni Antonio, conte di Montorio e Vittoria Camponeschi, sfuggì alle nozze con l'aiuto di suo fratello Gian Pietro (il futuro Paolo IV), rifugiandosi nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, dove probabilmente era stata educanda <sup>359</sup>. Dopo di lei fecero professione un'altra Cecilia Carafa, insieme con una nipote, Maria Tommasa<sup>360</sup>. Maria Eugenia Carafa, invece, si segnalò ancora nel XVII secolo per un episodio di insubordinazione: rifiutando di obbedire ad un ordine del maestro generale dei

---

<sup>357</sup> ASN, 1457, f. 596r (originale).

<sup>358</sup> BSNSP, ff. 574; 597; ASN, 1389, *sub voce*: Suor Eugenia de Alagno.

<sup>359</sup>M. G. CRUCIANI TRONCARELLI, *Maria Carafa*, in DBI, cit.; cf. anche F. M. MAGGIO, *Vita della venerabile madre Maria Carafa*, Napoli 1670. La presenza di Maria Carafa non emerge però dalla documentazione del monastero risalente alla seconda metà del XV secolo. Di questa donna e del suo rapporto con Gaetano da Thiene avremo la possibilità di parlare in seguito.

<sup>360</sup>ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 335v.

Domenicani, fu minacciata di espulsione dalla comunità e di trasferimento in un altro monastero<sup>361</sup>.

Il quadro della composizione sociale del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano emerso dall'analisi del manoscritto di Carlo De Lellis è dunque assai chiaro.

Nel primo secolo di vita fu evidente la predilezione di alcune famiglie legate in vario modo alla corte che, sia per una forma di imitazione nei confronti della dinastia regnante sia per il desiderio di acquistare una certa visibilità sociale, sceglievano per le proprie donne un convento da tutti considerato esclusivo. Ciò è avvalorato dal fatto che, non appena il monastero perse il contatto con la corte regia dopo il primo ventennio del XV secolo, smise gradualmente di suscitare l'attenzione di quelle stesse famiglie che l'avevano privilegiato. Se nell'ultimo cinquantennio del secolo, invece, si verificò una grossa concentrazione di monache provenienti dalle famiglie dei seggi di Nido e di Capuana, ciò non è da attribuire ad un'anticipazione di quel legame seggio - monastero femminile, che è attestato largamente in età moderna e di cui si è già parlato, né a particolari interessi economici delle famiglie, ma ad eventi contingenti come i legami personali di alcune priore con le famiglie più in vista del sedile di Nido e il ruolo di comunità esemplare che il nostro monastero rivestì grazie alle vicende legate all'Osservanza.

---

<sup>361</sup> RUSSO, *I monasteri femminili di clausura a Napoli*, pp. 72 - 73, n. 181.

Altro elemento su cui riflettere: la carica della priora, neppure nel tardo Quattrocento, diventò appannaggio delle famiglie appartenenti ad un seggio particolare, come accadde per esempio in S. Patrizia, ma venne rivestita da quelle donne, più o meno capaci, più o meno carismatiche, che si erano messe in luce all'interno dei gruppi di religiose per svariati motivi. La mancanza di interesse da parte delle famiglie nobili all'accaparramento di questa carica è da attribuire sicuramente alla mancanza di margini di autonomia delle religiose nell'amministrazione del patrimonio monastico, e quindi all'impossibilità, attraverso la priora, di poter controllare i beni del convento. Le priore del monastero, come del resto tutte le altre religiose che vi dimoravano, non avevano voce in capitolo negli affari economici ed erano sempre affiancate in queste occasioni da frati domenicani, priori o vicari, che esprimevano il loro consenso agli acquisti, alle permutate o a qualsiasi altro atto formale che riguardasse la vita della collettività.

Ben diversamente accadeva in altri conventi, soprattutto benedettini, dove non solo la badessa ma anche le semplici suore erano libere di gestire alcuni beni in proprio, concedere terre e case a parenti per censi irrisori, in modo che entrassero a far parte, di fatto, dei patrimoni familiari, e fossero sottratte, alle imposizioni fiscali, perché comparivano formalmente come beni monastici. A Napoli sono noti i casi di S. Patrizia e di S. Gregorio Armeno. E' meno conosciuto il caso di S. Marcellino per il quale si può proporre qui un esempio evidente: la documentazione inedita dimostra come le badesse e le monache provenienti dalla

famiglia Origlia intrecciarono, tra XIII e XV secolo degli spregiudicati rapporti di affari con i membri della loro famiglia attraverso vendite e permutate che danneggiavano la comunità napoletana<sup>362</sup>. Nulla di simile accadde nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano: un controllo incrociato tra i cognomi delle monache e quelli dei nobili, attestati nella documentazione come conduttori in concessioni di terre e di case in città, non ha portato alla luce alcuna relazione significativa.

### **3. Le religiose del monastero di S. Marcellino**

Si è recentemente affermato che a Napoli il rapporto monastero femminile - seggio in cui esso era ubicato, manifestatosi in modo evidente a partire dal XVI secolo, affonda le sue radici molto indietro nel tempo. Si è riportato a questo proposito l'esempio degli unici monasteri femminili di cui si conosce con certezza oggi la composizione sociale durante il Medioevo: cioè quelli di S. Gregorio Armeno e di S. Patrizia, che ospitarono fin dall'epoca angioina esclusivamente donne provenienti da famiglie ascritte ai seggi di Capuana e Nido <sup>363</sup>.

In particolare per S. Patrizia è stato possibile individuare non solo l'origine delle varie monache, ma anche un aristocratico mondo laico che, a partire dal X secolo, si strinse per tutto il Medioevo alla comunità facendosi ricordare a lungo nelle preghiere delle monache. Il momento di maggiore prestigio per il monastero

---

<sup>362</sup>Il monastero di S. Marcellino fu una vera roccaforte della famiglia Origlia: dal XIII al XV secolo, tra le religiose più note ci furono Elisabetta, Gaterimula, Agnese, Caterina, Lisa: DE LELLIS, *Famiglie nobili del Regno di Napoli*, II, pp. 266 - 305; BNN, Biblioteca brancacciana, ms. IV a 14, ff. 49r - 51r.

<sup>363</sup> NOVI CHAVARRIA, *Nobiltà di Seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili*, p. 87.

fu però l'epoca angioina, quando, godendo dei favori e dei privilegi dalla corte, accolse donne che riportavano i cognomi più prestigiosi del tempo: Bozzuto, Brancaccio, Capece, Caracciolo, di Somma, Gesualdo, Loffredo, Minutolo, Piscicelli, Zurlo. Questa presenza continuò in modo uniforme per tutto il XV e il XVI secolo. Dunque, poche ma illustri famiglie, appartenenti esclusivamente ai Seggi di Capuana e di Nido, per secoli dimostrarono una straordinaria continuità nello scegliere il monastero quale dimora per le proprie discendenti. Interi gruppi familiari, composti da due o più sorelle, da zie e nipoti, talvolta da madri vedove e figlie, consumarono le loro esistenze tra le mura del convento. Le famiglie riuscirono inoltre a controllare la carica della badessa, che dal XII al XVI secolo fu riservata unicamente ad una decina di casate appartenenti ai due antichi sedili della città<sup>364</sup>.

Per suffragare l'ipotesi che una situazione del genere è estendibile agli altri conventi napoletani bisognerebbe sapere cosa accadeva in essi nel Medioevo, e non sempre è possibile accertarlo. Si possono però qui riportare due casi, quello dei SS. Pietro e Sebastiano e quello di S. Marcellino, del quale si parlerà tra breve, che a nostro avviso mettono in evidenza come il processo cinque-seicentesco che portò alcune famiglie di seggio a controllare determinate istituzioni femminili era strettamente collegato al contesto storico in cui sorse. Questa situazione non è proiettabile indietro nel tempo. Nel Basso Medioevo, le dinamiche dell'inserimento delle fanciulle nobili nei monasteri napoletani non si

---

<sup>364</sup> FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli*, pp. 20 - 27.

esaurivano nella sola dipendenza di essi dal seggio in cui erano collocati, ma dipendevano anche da altre cause, rintracciabili nelle vicende interne ed esterne alle comunità, come si è riusciti ad illustrare per il monastero domenicano dei SS. Pietro e Sebastiano. In esso, infatti, non si è riscontrata la schiacciante preponderanza, almeno tra le monache vissute in epoca medievale, delle discendenti di lignaggi aggregati ad uno o a due seggi nobili. Si sono individuati, è vero, momenti di maggiore o minore continuità di alcune famiglie appartenenti a determinati seggi, ma mai una presenza omogeneamente significativa come quella che si riscontra in S. Patrizia.

Il caso del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano non rappresenta un *unicum* nella città di Napoli. Anche la composizione sociale del monastero di S. Marcellino non presenta l'omogeneità di quella dei monasteri di S. Patrizia e di S. Gregorio Armeno. Del convento di S. Marcellino, esistente fin dall' VIII secolo con l'intitolazione dei SS. Marcellino e Pietro, non sono purtroppo conosciute le vicende medievali. Dopo il 1564 fu unito con quello altrettanto antico di S. Festo, anch'esso situato nel seggio di Nido e talmente vicino da esserne separato da un solo muro. La comunità, originatasi da questa fusione, conobbe particolare splendore in età moderna, andando a collocarsi per prestigio tra quelle più importanti del tempo, come S. Chiara, S. Maria Donnaregina e S. Gregorio Armeno <sup>365</sup>. Carlo De Lellis, durante la sua instancabile attività di compilatore di

---

<sup>365</sup>F. STRAZZULLO, *Il monastero e la chiesa dei SS. Marcellino e Festo (Documenti inediti)*, in «ASPN», 35 (1955), pp. 434 - 439. Ancora validi per alcuni aspetti: M. RADOGNA, *Notizie storiche ed artistiche dell'edificio dei Santi Marcellino e Festo*, Napoli 1868; G. CECI, *S. Marcellino*, in «Napoli Nobilissima», 4, 1894, fasc. 7, pp. 99 - 103; fasc. 8, pp. 122 - 124.

notamenti, ebbe occasione di entrare anche nell'archivio di questo monastero, traendone, così come aveva fatto per i SS. Pietro e Sebastiano e per S. Gregorio Armeno, i registi dell'intera documentazione che nella seconda metà del XVII secolo vi giaceva. Il repertorio di 508 pergamene, per ciascuna delle quali egli non dimenticò mai di annotare la data, pur non aggiungendovi il numero che rimandava all'antica collocazione, ha attualmente un'importanza fondamentale, in quanto l'intero fondo pergameneo del monastero di S. Marcellino è andato completamente perduto, insieme con il resto dei documenti appartenenti ai monasteri soppressi, versati nel Grande Archivio<sup>366</sup>.

La ricognizione del De Lellis ha permesso, ancora una volta, di portare alla luce i nomi e i cognomi gentilizi di molte delle religiose che risiedevano nel monastero. Ovviamente tali dati potranno chiarire in modo esaustivo la dinamica delle presenze nobiliari nel monastero, solo quando si conoscerà in modo approfondito la storia dell'ente negli ultimi secoli del Medioevo. Nel frattempo si è potuto rilevare un fenomeno interessante: nei secoli XIV, XV e XVI non erano presenti in modo esclusivo nella comunità, che pure era collocata nel seggio di Nido, donne appartenenti alle famiglie più antiche e prestigiose della città. Ciò si nota già dalle religiose attestate nel XIV secolo: il 6 settembre del 1331 Truda Lazaro, monaca di S. Marcellino e Floretta Lazaro, monaca di S. Maria Donalbina di Napoli, costituirono loro procuratore Francesco Caracciolo di

---

<sup>366</sup>Oltre al notamento del De Lellis fu compilato nel 1800 un altro repertorio, attualmente conservato nell'Archivio di Stato. Esso riportava i registi dell'intera documentazione versata nel Grande Archivio, che ammontavano a 447. Ciò farebbe ipotizzare una modesta perdita documentaria avvenuta al momento della soppressione. Un quadro di ciò che resta della documentazione del monastero è stato compiuto efficacemente da MAZZOLENI, *Archivi dei monasteri benedettini*, pp. 127 - 142.



Napoli, milite, *vocatum baronum*, per esigere un'eredità<sup>367</sup>. Le due donne, probabilmente sorelle, appartenevano ad una famiglia ascritta al seggio di Montagna, così come la stessa badessa del monastero nel 1345, Gategrimma Origlia, e le due infermiere testimoniate in quell'anno, Giovanna Manca e Gisolda Marogano<sup>368</sup>. Il 10 novembre 1371 erano attestate invece quest'ultima, divenuta nel frattempo badessa, insieme con Agnesella Carmignano e ad Elisabetta Origlia dello stesso sedile di Montagna, e ad altre monache che rappresentavano anche i seggi di Capuana, di Nido e di Portanova: Tuccilla Vulcano, Gaitella e Tuccilla Ferula, Giovanna Gaetano, Sichilgaita Meschino, *Gappula* Roncella, *Niella* Pisano, Jacoba Di Anna, Giovanna Mottola, *Cittula* Fagilla, *Bannarella* e *Gasparella* Omnibono, Verdella Lancialongo, Cicella Scossidato, Agnesella Coppola, Cicella e Berita Vulcano, Giovannella Scrinario <sup>369</sup>.

Un secolo dopo, un maggior numero di monache, che diedero il loro assenso ad una concessione in enfiteusi, rivelarono una esigua presenza delle famiglie del seggio di Nido, alle quali rimandavano solo Scolastica Di Mastrogiudice e Ippolita Di Costanzo. Le altre monache discendevano da famiglie degli altri sedili, soprattutto da quello di Portanova come Caterina Di Anna, la badessa, e

---

<sup>367</sup> BSNSP, XXVIII C 9, ff. 12 - 13.

<sup>368</sup>Ivi, ff. 44 - 45.

<sup>369</sup> Ivi, ff. 31 - 32; il 15 gennaio del 1419 diedero il loro assenso ad una permuta: la basedda Elisabetta Origlia di Napoli e le monache Covella Fagilla, Agnesella Coppola, Ganda Mottola, Violante Arcamone, Clarella Ferula, Caterina Spynchatella, Rossella Di Gennaro, Gisolda Castagnola, Agnesella Origlia, Toricia Branca di Napoli (BSNSP, XXVIII C 9, f. 2). Il 20 aprile 1448 -alla presenza della badessa Caterina Spynchatella e delle monache Agnesella Origlia, Francesca de Ligorio, Caterina de Rocco, Luisa Scrinario, Caterina Di Gennaro, Helena et Blanchella Severino, Paolina Di Anna, Fiella Mormile- il canonico Filippo Filomarino, rettore della chiesa di S. Maria di Piedigrotta, cede al monastero due pecie di terra in compenso di due moggi di terra siti a Fuorigrotta, nelle pertinenze di Napoli, presso alcuni possedimenti del monastero. Egli versa cinque once per la riparazione della chiesa di S. Maria di Piedigrotta, che in quel momento aveva portico e campanile semidistrutti ( ivi, ff. 23 - 24).

Laura, Maria, Beatrice, Giustina de Anna, Agnese Frangipane, Maria Agnese, Violante Coppola, Angela Mormile <sup>370</sup>.

Per tutto il Basso Medioevo, dunque, anche nel monastero di S. Marcellino, varie famiglie del seggio di Nido collocarono le loro figlie accanto alle monache che provenivano da famiglie del seggi di Montagna, di Porto e di Portanova. Spicca però l' assenza della nobiltà ascritta al seggio di Capuana, che, interpretata accanto alla scarsa incidenza riscontrata nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, farebbe pensare ad una maggiore tendenza delle famiglie di quel seggio a ritagliarsi spazi propri all'interno di particolari istituzioni monastiche femminili.

Dunque, i monasteri dei SS. Pietro e Sebastiano e quello di S. Marcellino, il primo domenicano e il secondo benedettino, entrambi siti nel seggio di Nido, presentano una simile composizione sociale, in cui si riscontra una presenza abbastanza omogenea nel corso del tempo delle famiglie dei vari seggi napoletani e un non particolarmente significativo legame con quelle ascritte al sedile di appartenenza.

Alla luce di questi nuovi dati appare chiaramente che il monastero di S. Patrizia e quello di S. Gregorio Armeno, la cui documentazione rivela l'esclusiva concentrazione delle casate di Capuana e Nido, non possono essere considerati emblematici della realtà sociale esistente in tutti i monasteri femminili napoletani, almeno per il Medioevo. Questi monasteri benedettini diventarono l'oggetto di

---

<sup>370</sup>Le altre religiose erano: Caterina Origlia, Cecilia Bellofiore, Lucrezia e Margherita de Rocco, Paolina de Raho, Antonia Cicala, Dianora Di Gaeta, Luisa di Antonio, Giovannella Cafatino, Paola Ionta, Diana di Alessandro (BSNSP, XXVIII C 9, f. 17).

determinate strategie, che seppero conservarsi immutate per secoli, messe in moto dalle famiglie ascritte ai Seggi di Capuana e di Nido. Esse, arroccate in tradizionali privilegi, che avevano conferito loro una sorta di superiorità nei confronti delle famiglie degli altri sedili, controllavano in modo determinante alcuni spazi ecclesiastici, quali cappelle, chiese, e con essi, un certo numero di monasteri femminili.

Un altro interrogativo da porsi: è puramente casuale che i monasteri femminili legati alle famiglie dei seggi di Nido e di Capuana siano tutte, come quello di S. Patrizia e di S. Gregorio Armeno, fondazioni benedettine, le cui origini risalgono all'Alto Medioevo? Si potrebbe ipotizzare a questo punto che le famiglie nobili più antiche prediligessero le tradizionali comunità benedettine e quelle di più recente formazione le mendicanti? La variegata composizione sociale dell'antichissimo monastero benedettino di S. Marcellino suggerisce una risposta negativa.

Le fondazioni benedettine potevano essere privilegiate, rispetto a quelle appartenenti all'area mendicante, perché consentivano alle religiose di condurre un'esistenza con margini molto più ampi di libertà <sup>371</sup>. Ciò è attestato largamente dalla documentazione napoletana. In S. Patrizia per esempio, le monache, trascurando refettori e dormitori comuni, vivevano non di rado assistite da servitù, in appartamenti a più vani dotati perfino di cucine e piccoli terrazzi;

---

<sup>371</sup> Per sottolineare la complessità del problema, che non si presta a facili generalizzazioni ma ad ulteriori approfondimenti, è doveroso richiamare l'esempio del monastero di clarisse di S. Chiara, in cui, pur essendo attestata l'assidua presenza dei Minori, le componenti delle famiglie più in vista della città godevano di una certa libertà e vivevano in celle separate.

avevano la facoltà di entrare e uscire facilmente dall'edificio monastico; non essendo soggette a rigide regole, gestivano addirittura proprietà personali, anche senza il tramite dei procuratori. Gli stessi beni comuni e le rendite provenienti dalle cappelle, gestite da infermiere e procuratori, venivano divisi equamente tra le religiose. Questo stile di vita, sebbene non in accordo con la regola benedettina, veniva tollerato dalle autorità ecclesiastiche e soprattutto dalle famiglie, che intendevano rendere meno penosa una vita conventuale, nella maggioranza dei casi imposta da rigide strategie familiari <sup>372</sup>.

A ciò è da aggiungere che la stessa regola benedettina, accettata spesso solo formalmente, poteva nascondere una realtà ben diversa da una struttura monastica ben ordinata. Da alcune testimonianze del XVI secolo è infatti emerso che da lungo tempo la professione religiosa era poco praticata nel monastero e che le donne, entrandovi, non sempre pronunciavano i voti, talché è stata avanzata l'ipotesi che si trattasse nei secoli XIII - XIV di canonichesse. I capitoli di canonichesse, poco diffusi in Italia, ma tipici del mondo germanico, riunivano infatti donne nobili, che senza pronunciare voti e senza seguire una regola particolare conducevano vita religiosa, spesso impegnandosi in attività assistenziali, ma non di rado offrendo semplicemente a persone aristocratiche la possibilità di una dignitosa collocazione. La loro presenza a Napoli si

---

<sup>372</sup> . Numerosi sono gli esempi delle vendite e degli acquisti che le monache benedettine gestivano in proprio, per i quali basta scorrere i profili biografici delle monache compilati da ANNAMARIA FACCHIANO, soprattutto per l'età medievale (cf. Candidella, Francesca, Peronella, Ricchella Brancaccio, Sichilgaita Caracciolo, Maria de Loffredo, Cizola Orimina, Cizola Zurlo in FACCHIANO, *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli*, pp. 171 - 172; 182; 191 - 192; 197; 205).

spiegherebbe con l'introduzione da parte di nobili ed ecclesiastici svevi e angioini<sup>373</sup>.

La gestione delle proprietà da parte delle monache e altri atteggiamenti secolari sono registrati anche in altri monasteri benedettini, come quello di S. Gregorio Armeno e quello di S. Marcellino. Anche di quest'ultimo il notamento del De Lellis risulta una testimonianza fondamentale. In esso, infatti, sono molto frequenti atti come quello in cui nel 1419 la religiosa Clarella Ferula acquistò dal nobile Francesco scriniario alcune case, site in Platea Porto *ubi dicitur Sancta Maria La Grande*, per dodici once <sup>374</sup>. Ma è soprattutto un testamento ad illuminarci su una realtà che molto di rado emerge dalla documentazione. Nel 1434 la nobile Ioannella Scriniario di Napoli, vedova del milite Capedei Strambone, dettò le sue ultime volontà in un testamento *factum in dormitorio monasterii S. Marcellini*, istituendo quali eredi universali un suo nipote e il monastero di S. Marcellino e provvedendo a lasciare alcuni beni per un altare costruito nella chiesa conventuale. Ella inoltre destinò alcuni lasciti a singole monache: ad Agnese Origlia quindici tarì, a Clarella Ferula un' oncia, a Gisolda Castagnola tre tarì, a Violante Arcamone tre tarì e a Ganda Mottola, la badessa, sei tarì. La testimonianza sembra chiara. Essa rimanda non solo a un particolare vincolo di devozione tra una gentildonna ed una comunità monastica, ma anche a delle comuni consuetudini di vita, senza le quali non si spiegherebbero la stesura

---

<sup>373</sup> FACCHIANO, *Monasteri benedettini o capitoli di canonichesse?*, pp. 39 - 60.

<sup>374</sup>BSNSP, XXVIII C 9, f. 19.

del testamento fatta all'interno del convento e i lasciti compiuti *ad personam* alle varie monache.

Attestazioni di tale genere sono tra la documentazione del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano totalmente assenti. Le monache, che dormivano e consumavano i pasti in comune, non avevano alcun controllo dei beni dell'ente monastico. In effetti, come si mostrerà in seguito, fu lo stretto legame con l'Ordine che impedì i comportamenti più o meno disinvolti delle altre religiose napoletane.

## Capitolo VII

### **I BENI IMMOBILI E LE CHIESE**

Il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano riuscì ad esercitare duratura influenza, materiale e spirituale, sull'ambiente circostante non solo della città ma anche dei numerosi casali che, a raggiera, circondavano la Napoli tardomedievale. In tali luoghi la comunità domenicana detenne un gran numero di beni, consistenti soprattutto in case e botteghe in città, in terre e case coloniche fuori del perimetro urbano. Questo patrimonio diede al monastero la possibilità di svolgere un'opera di colonizzazione e di sviluppo di alcune aree disabitate, come Posillipo e Fuorigrotta, ma creò contemporaneamente l'occasione di instaurare non pochi contatti con svariate componenti della società del tempo: dai nobili cittadini ai contadini. Accanto ai numerosi beni immobili, un folto gruppo di chiese, di cui la priora del monastero domenicano deteneva il giuspatronato, garantiva, oltre a sicuri introiti, legami con il clero locale e con i fedeli, che consentivano di entrare nel vivo della vita della diocesi: non era raro, infatti, il caso in cui i frati domenicani, che si occupavano del monastero, si recassero a celebrare gli uffici divini e a predicare in queste chiese; inoltre in alcune circostanze il monastero influì sulla vita di confraternite, residenti nelle chiese napoletane da esso dipendenti. Il fatto che sia emersa dalla documentazione l'attestazione di due confraternite non è trascurabile; già da qualche tempo le poche testimonianze su

di esse, a Napoli, hanno consentito di dare ulteriore conferma dell'esistenza, anche nella capitale del Regno, di quel complesso di attività caritative e assistenziali, tipiche di molte zone dell'Europa occidentale.

Di questi rapporti tra la comunità e l'ambiente circostante è stato però possibile in genere tracciare solo un quadro, essendo pochi i casi in cui si è potuto scendere più in profondità e cogliere alcuni momenti significativi di questa fitta rete di relazioni.

### **1. Un patrimonio quasi interamente ereditato.**

Una premessa indispensabile al discorso che andiamo sviluppando è la condizione particolarmente fortunata in cui si trovò il convento dei SS. Pietro e Sebastiano, che raccolse l'eredità di ben due importanti monasteri napoletani, quello di S. Pietro a Castello e quello di S. Sebastiano, con tutti i documenti ad essa connessi. Questo ha determinato la creazione di inventari ed elenchi che, nei momenti critici in cui avveniva il passaggio dei beni da una comunità all'altra, testimoniavano la loro consistenza e fornivano, in alcuni casi, i necessari riferimenti giuridici che ne confermassero il possesso.

Nel nostro caso tre inventari trascritti da due notai, Dionigi di Sarno e Ruggero Pappanzogna, fotografano in modo chiaro la situazione patrimoniale dei monasteri maschili di S. Pietro a Castello e di S. Sebastiano prima della loro



scomparsa: inventari risalenti al XIII secolo ed estratti probabilmente da registri di cancelleria del tempo <sup>375</sup>.

Il 9 aprile del 1423, dunque, Ruggiero Pappanzogna trascrisse un inventario di beni mobili e immobili del monastero di S. Pietro a Castello, risalente all'epoca di Carlo I d' Angiò. Da esso emerge che, nella seconda metà del XIII secolo il cenobio benedettino possedeva una discreta ricchezza patrimoniale, consistente a Napoli in diciannove *apothecae*, diciassette case, e due orti, di cui uno situato accanto al monastero; un mulino si trovava nel luogo detto Palude, posto nella parte orientale extraurbana; quattro starze e quindici appezzamenti di terreno si trovavano invece fuori Napoli: a Miano, a Pagano, ad Afragola, ma soprattutto a Posillipo, a Fuorigrotta o sulle colline di Pizzofalcone<sup>376</sup>.

L'inventario trascritto nella stessa occasione per il monastero di S. Sebastiano, risalente anch'esso alla seconda metà del XIII secolo, mostra invece un patrimonio più modesto ma niente affatto trascurabile. In città i beni erano rappresentati non da case e botteghe, ma soprattutto da 7 orti fertilissimi che si trovavano nella zona in cui sorgeva l'edificio conventuale, da 5 case ad essi adiacenti e da 2 pezzi di terra. Gran parte degli altri beni erano concentrati nei casali: un mulino a Terzo con un appezzamento di cento moggi, altri terreni a

---

<sup>375</sup> Per il primo, notaio di nobile famiglia e autore anche di alcuni *Notamenti* in dialetto napoletano v: P. MARTORANA, *Notizie biografiche e bibliografiche del dialetto napoletano*, Napoli 1874, p. 172; per il secondo v: C. MINIERI RICCIO, *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli*, Napoli 1844, p. 87; A. LEONE, *Il ceto notarile del Mezzogiorno nel basso medioevo. Saggi e note critiche*, Napoli 1990, pp. 74 e 77. Si confornti anche su di loro AMBRASI, *La vita religiosa*, p. 485.

<sup>376</sup> BSNP, XX C 4. Parla di questo inventario, trascrivendone alcuni stralci, relativamente ai soli beni siti a Posillipo, FENIELLO, *Per la storia di Napoli angioina: la collina di Posillipo*, p. 56. Del mulino, che apparteneva in origine al monastero di S. Salvatore *in insula maris*, ne parla anche: P. FARACO, *Mulini extraurbani dal X al XIV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, p. 26.

Quarto, a Carmignano, a Casoria, a Melito, un oliveto a Cicala. Di questo patrimonio, più frammentario e localizzato soprattutto fuori città, poco giunse alle religiose a causa della cattiva gestione e della riduzione in commenda del XV secolo <sup>377</sup>.

Fu Dionigi di Sarno, invece, a trascrivere nel 1403 un elenco, risalente al 1302, che riportava le quarantotto chiese delle quali il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano aveva ereditato il giuspatronato: in questo caso la parte di eredità più consistente proveniva dal monastero di S. Sebastiano <sup>378</sup>. La comunità femminile conservò soprattutto i diritti di quelle situate in città, con le quali i rapporti furono probabilmente più intensi. Non è raro, infatti, il caso di chiese, poste nei casali, di cui non ci è pervenuta alcuna notizia posteriore al documento in questione.

Si può affermare che proprio l'analisi di questi elenchi, verificati, come si vedrà in seguito, con la documentazione patrimoniale del Trecento e del Quattrocento, può confermare l'ipotesi di un patrimonio quasi interamente ereditato, che era già stata suggerita dalla quasi totale e significativa assenza, nell'archivio monastico, di testamenti compiuti in favore delle religiose domenicane. Sono solo due le testimonianze pervenuteci di lasciti consistenti in beni immobili: nel 1343 Angelo Conte, abitante del casale di S. Nicandro donò al monastero, del quale era vassallo, due case *cum forno et puteo* e due *peciae* di

---

<sup>377</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 4r - 5v. Dalle *rationes decimarum* degli anni 1308 - 1310 risulta che: *monasterium S. Sabastian valet uncias LXXXX solvit uncias IX in auro*, cf. *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, a cura di M. INGUANEZ, L. MATTEI CERASOLI, P. SELLA, Città del Vaticano 1942 (Studi e Testi, 97), p. 286.

<sup>378</sup> BSNSP, 9 CC I 27.

terra site nello stesso casale<sup>379</sup>; un secolo dopo, nel 1447, il nobile *Iacobus de Mastrecta* lasciò in eredità a sua nipote Catina, monaca domenicana, una *apotheca* in città, stabilendo che dopo la morte della donna sarebbe rimasta in beneficio del monastero<sup>380</sup>.

## **2. I beni e le chiese**

### **2.1 Il *castrum Lucullanum***

La descrizione del patrimonio del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano non può, dopo quanto si è detto, che cominciare dal *castrum Lucullanum*, dove sorgeva il cenobio benedettino di S. Pietro a Castello. Inoltre, nello stesso luogo erano collocati alcuni beni del monastero benedettino di S. Sebastiano. Si trattava essenzialmente di terre messe a coltura - il *castrum* era allora ricco di sorgenti e di corsi d'acqua - dalle quali le comunità traevano non poche entrate. Il monastero di S. Salvatore - S. Pietro a Castello aveva consolidato i suoi possedimenti in gran parte del distretto grazie all'appoggio dell'autorità ducale; in seguito, in età normanna e per tutto il corso del XIII secolo, aveva mostrato un certo interesse nel concentrare i beni soprattutto a Pizzofalcone e a S. Lucia tramite un'abile

---

<sup>379</sup> BSNSP, XXVIIIIC9, f. 522.

<sup>380</sup> BSNSP, XXVIIIIC9, ff. 546 - 547. Altri documenti di tale genere riguardano somme, anche consistenti, di denaro: *Iacobus Zani* di Venezia, economo del monastero, negli anni Settanta del XV secolo, ripagò le religiose per averlo assistito durante la sua malattia e lasciò loro cento ducati, mentre altri cento dovevano essere impiegati per costruire un dormitorio (ASN, Mon. sopp. 1493, f. 121r - v) . Nel 1494 Sebastiano Agostino lasciò cento ducati per la costruzione del coro della chiesa (ASN, Mon. sopp. 1493, ff. 57r - 61v).

politica di permuta, perseguita in particolar modo dall'abate Oddone. D'altra parte, fin dal X secolo, anche il monastero di S. Sebastiano aveva acquisito alcuni territori e perfino l'intero isolotto di S. Vincenzo, ceduto ad esso dal monastero dei SS. Sergio e Bacco <sup>381</sup>.

Questo grande numero di terre fruttò alle monache, per tutto il XIV secolo, consistenti rendite derivanti da canoni in denaro che dovevano garantire loro una decorosa esistenza. Non furono, inoltre, tentati nuovi acquisti <sup>382</sup>. Nel XV secolo le zone collinari di Pizzofalcone e di S. Lucia -dove la ricchezza delle acque aveva permesso fin dall'Alto Medioevo l'intensa coltivazione della vite e degli alberi da frutta, a differenza della fascia costiera che, poco sfruttata ad uso agricolo, aveva finito con l'acquisire in età angioina una funzione soprattutto militare e commerciale- vennero preferite nell'ambito del *castrum* anche dalle religiose, così come avevano fatto i monaci benedettini<sup>383</sup>. Sempre sulle alture, a Pizzofalcone, il monastero probabilmente possedeva una torre o una fortezza, chiamata nella documentazione *bastia*, che, contraddistinta da una primitiva

---

<sup>381</sup> CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, pp. 14 - 19; 29 - 43.

<sup>382</sup>Nel 1334 le religiose concessero in enfiteusi perpetua a Riccardo de Georgio una terra di 1 moggio, sita presso la chiesa di S. Maria a Circolo (BSNSP, XXVIIIIC9, f. 455); nel 1336 affittarono a Riccardo Scillato di Salerno alcune case poste dietro la chiesa del monastero (ASN, Mon. Sopp. 1393, f.141r); nel 1391 concessero 1 terra «sterile e incolta» a Masello Cava di Sorrento (ASN, Mon. Sopp. 1393, f.107v).

<sup>383</sup> Dopo un secolo le monache cominciarono ad interessarsi nuovamente al *Castrum*: nel 1484 concessero 1 terra a Iuliano Sorrentino a S. Lucia (ASN, Mon. Sopp., ff. 17r - v); un anno dopo concessero un'altra terra sita nello stesso luogo a Vincenzo Caracciolo, che aveva già da tempo provveduto ad edificarvi una casa ed alcuni edifici adibiti a depositi di merci (ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 102r - v); nel 1489 riuscirono a farsi riconoscere un antico possedimento del monastero di S. Pietro a Castello a Pizzofalcone e a concedere altre terre, nello stesso luogo, a Cicco da Chiaia (BSNSP, XXVIIIIC9, f. 452); altre due concessioni del 1490 riguardarono due terre a S. Lucia (ASN, Mon. Sopp. 1393, 102v - 103r; 104r; 104r); sulla zona v: CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, pp. 55 - 63.

funzione militare, si era ridotta, alla fine del Quattrocento, a dimora occasionale per i contadini e i concessionari<sup>384</sup>.

Molto profonda dovette essere l'influenza del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano sulle numerose chiese della zona, di cui mantenne la giurisdizione durante il Basso Medioevo. La chiesa di S. Maria a Circolo, che si trovava su una rupe sovrastante il Chiatamone, soltanto nel XV secolo diventò dipendente dalle religiose domenicane. Se nell'XI secolo ne aveva goduto il giuspatronato la famiglia degli Amalfitani<sup>385</sup>, poco si sa dei secoli successivi. Sappiamo che, nel 1405, Feulo Ramulo di Amalfi, il quale aveva ricevuto lo *jus presentandi* del rettore dal nobile Antonello Isalla di Amalfi (che a sua volta l'aveva ereditato, per parte di madre, dal notaio Lombardo Cerasio di Atrani), cedette alle monache tale diritto, ricevendone in cambio, dietro pagamento di un censo di dodici tari all'anno, la concessione di un *ortus*, che lo stesso Lombardo Cerasio nel 1363 aveva donato alla chiesa<sup>386</sup>.

Anche la chiesa dei SS. Sergio e Bacco, che era stata la primitiva sede di un monastero aggregato già dal X secolo a quello dei SS. Teodoro e Sebastiano, diventò di giurisdizione delle monache domenicane. Le notizie pervenuteci riguardo ad una sua distruzione avvenuta nel XIII secolo e la mancanza di documenti nell'archivio di S. Sebastiano per i secoli XIV e XV fanno ipotizzare che esse, ormai, ne godevano solo il beneficio<sup>387</sup>. Poco distanti erano situate le

---

<sup>384</sup> Ivi, pp. 75 - 77

<sup>385</sup> CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 223 - 224; CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, p. 22.

<sup>386</sup>BSNSP, XXVIII C 9, ff. 623 - 624; ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 110r - v.

<sup>387</sup> CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 225; BSNSP, 9 CC I 27.

chiese di S. Barbara, S. Paolo e S. Venere<sup>388</sup>, che nel XV secolo risultavano nell'elenco del notaio Dionigi di Sarno<sup>389</sup>. Le ultime due si trovavano proprio a ridosso del muro distrutto del *castrum*.

La chiesa di S. Lucia, maggiormente documentata, sorgeva invece *iuxta lictus maris, prope castrum Salvatoris*. Di antichissima origine - la sua fondazione risale alla metà del VII secolo - venne utilizzata come sede dalle monache di S. Patrizia e poi venne donata, verso l'840, dal vescovo Atanasio al monastero di S. Salvatore in *insula maris*. Essa era dotata non solo di un discreto patrimonio di immobili, ma anche di un ospedale, del quale fu istituito priore, nel 1290, Bartolomeo *de Petra*<sup>390</sup>.

Più ad occidente, a Chiaia, vi era la chiesa di S. Leonardo, collocata *intus in mari, in loco plagie, pertinentiarum Neapolis qui vulgariter nemoria candida dicitur*, presso la chiesa di S. Maria di Piedigrotta. Secondo un' antica tradizione, riportata anche in una pergamena del XIII secolo, conservata nella Biblioteca della Società napoletana di Storia Patria, sarebbe stata fondata dal nobile Leonardo di Lauria. Questi, mentre si trovava su una nave carica di merci, in prossimità di Capri, era stato colto da una tempesta, e, temendo per la propria vita, aveva chiesto a san Leonardo grazia per la sua salvezza. Il mare improvvisamente calmo gli aveva permesso di approdare proprio nel punto, dove,

---

<sup>388</sup> Nella chiesa vi doveva essere anche una reliquia della santa. Nel 1280 il notaio apostolico Pietro Corfo dichiarò di aver condotto da Costantinopoli un frammento della spalla di S. Venere, presentata anche al cospetto di Carlo I. Alla reliquia, conservata in un tabernacolo, era collegata un'indulgenza: cf. BSNSP, 9 CC I2.

<sup>389</sup> BSNSP, 9 CC I 27; per le altre notizie cf. CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 225 - 226; CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, pp. 24 - 26.

<sup>390</sup> CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 225; CAPONE, *La collina di Pizzofalcone*, pp. 59 - 61; BSNSP, XXVIII C 9, f. 260.

per gratitudine, avrebbe fatto in seguito edificare una chiesa<sup>391</sup>. Una notizia più attendibile si ha però solo nel 1320, quando Elisabetta, sorella di Maria d'Ungheria e i due priori di S. Pietro a Castello, frate Andrea di Sessa e Maddalena Dentice, concessero al chierico Ruggiero *de Macla* un *locum fabritum* di proprietà del monastero, dove poter costruire la chiesa intitolata a S. Leonardo e alcuni edifici attigui. Ruggiero si impegnò a versare al monastero sei libbre di cera ogni anno, riservandosi la possibilità di eleggere un sacerdote e di raccogliere e tenere per sé tutte le elemosine destinate al santo. La comunità domenicana conservò soltanto il diritto di pesca di cui godeva da tempo su un adiacente tratto di litorale<sup>392</sup>.

In seguito la chiesa, le abitazioni e le rendite ad essa connesse vennero concesse in cambio di canoni in denaro: nel 1361 Pietro Donnorso, versando cinque once annue, si assicurò per tre anni ogni lascito destinato alla chiesa, consistente in metalli preziosi o in cera, e tutte le donazioni pecuniarie inferiori a dodici tarì. Le somme di denaro superiori a tale cifra e le terre sarebbero rimaste invece al monastero <sup>393</sup>. Sono successive al XIV secolo le attestazioni di procuratori che venivano appositamente istituiti dalle religiose per amministrare il patrimonio della chiesa, dalla consistenza sicuramente non trascurabile, alimentato come era dal continuo afflusso di elemosine <sup>394</sup>. Non a caso la

---

<sup>391</sup>BSNSP, 9 CC I 1.

<sup>392</sup> BSNSP, 9 CC I 14.

<sup>393</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 175v. Nel 1482 il francese Giacomo Martino di S. Spirito lasciò tutti i suoi beni alla chiesa, riservandosene l'usufrutto. Le religiose in cambio gli concessero la facoltà di abitare presso la chiesa, di farvi celebrare la messa, di nutrirlo e di ospitarlo presso il monastero in caso di guerra: cf. ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 175r.

<sup>394</sup> BSNSP, 9 CC II 29.

comunità monastica aveva ottenuto, grazie ad un privilegio reale, il permesso di inviare questuanti in tutto il Regno per raccogliere oboli in nome di s. Leonardo. Re Ferrante nel 1466, essendo andata perduta la relativa documentazione, aveva ordinato nuovamente agli ufficiali e agli ecclesiastici di proteggere coloro che chiedevano elemosine per conto del monastero e di perseguire quelli non autorizzati<sup>395</sup>.

Pochissime le notizie invece sulla chiesa di S. Vincenzo *in insula maris*, che risulta di patronato dei SS. Pietro e Sebastiano ed è forse da identificare con una omonima, posseduta dal monastero dei SS. Teodoro e Sebastiano, situata nel X secolo sull'isolotto che portava lo stesso nome <sup>396</sup>; sembra isolata anche l'attestazione della chiesa di S. Giovanni Battista della Grotta, sita al Chiatamone, concessa nel 1492, dietro un annuo censo, benché *dirutam*, a frate Tommaso di Sulmona affinché la riedificasse<sup>397</sup>.

## **2. 2 La parte meridionale della città**

Se nel *castrum Lucullanum* il patrimonio delle religiose consisteva soprattutto in terre messe a coltura e in case coloniche, era naturale che in una zona densa di attività commerciali, come quella che occupava la fascia costiera della città, esso fosse rappresentato soprattutto da case e botteghe<sup>398</sup>. Il conseguimento di rendite

---

<sup>395</sup> BSNSP, 9 CC II 26; ASN., Mon. Sopp. 1393, f. 14r.

<sup>396</sup> CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 234 - 235.

<sup>397</sup> BSNSP, XXVIII C ), ff. 252 - 253.

<sup>398</sup> Compie una descrizione dell'intera area FENIELLO, *Contributo alla storia della iunctura civitatis (secc. X - XIII)*, pp. 106 - 156.



sicure da parte di enti ecclesiastici tramite l'affitto di case e locali commerciali non era affatto una novità nella realtà napoletana del tempo: anche il convento di frati francescani di S. Lorenzo Maggiore e quello di suore benedettine di S. Gregorio Armeno utilizzarono un tipo simile di conduzione patrimoniale, detenendo, al centro della città, nella cosiddetta *regio Augustalis*, una serie di *apothecae* e svariati edifici, concentrati intorno alle loro sedi monastiche <sup>399</sup>.

L'aspetto da rilevare è invece che le monache domenicane, tramite i propri beni, entrarono in contatto con il vero e proprio cuore commerciale della città, animato dalle vicine attività portuali. Non bisogna dimenticare, infatti, che già in età normanna in questa zona si erano insediati mercanti originari di Amalfi, Ravello e Scala. Questi ultimi si erano concentrati presso il Moricino, dando vita alla Scalesia. Pisani si erano stabiliti nel porto del Vulpulo, mentre i Genovesi avevano preferito l'area compresa tra il porto e la Scalesia <sup>400</sup>.

Il nucleo originario dei beni detenuto dalle religiose risaliva al periodo del monastero di S. Salvatore *in insula maris*, che possedeva, insieme con un tratto delle mura meridionali, anche una serie di *loca* ad esse addossati. In seguito il cenobio maschile di S. Pietro a Castello, come si evince dall'inventario di Ruggiero Pappanzogna, aveva concentrato i suoi possedimenti nella cosiddetta *regio Calcariae*<sup>401</sup>. Quando però subentrarono nel possesso le monache domenicane, l'aspetto di tutto quartiere era sensibilmente mutato: nel 1270 era

---

<sup>399</sup> G. CAPONE, *La regione «augustale» dall'XI al XV secolo*, cit. ; IDEM, *Documenti sull'area di S. Lorenzo Maggiore tra Quattro e Cinquecento*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 58 - 79; 87 - 96.

<sup>400</sup> DE SETA, *Napoli*, p. 39.

<sup>401</sup> BSNSP, XX C 4.

stata intrapresa l'opera di rifacimento delle mura meridionali, che avevano subito danni nei secoli precedenti. Esse, snodandosi da porta Petruccia -dove si erano ricongiunte alla murazione ducale- avevano inglobato la zona del Moricino e quella della Scalesia. Nello stesso periodo erano giunti nella capitale altri mercanti provenzali, marsigliesi, catalani, fiorentini, che si erano insediati proprio accanto al porto. Non distante avevano costruito gradualmente le loro logge<sup>402</sup>.

E' comprensibile, quindi, l'interesse che la comunità rivelò nel corso del Trecento per la zona, operandovi una serie di nuovi acquisti: nel 1320 la quarta parte di una casa nel vicolo detto Barbacane, che a quel tempo congiungeva la piazza di Portanova con il Largo degli Orefici<sup>403</sup>; cinque anni dopo una metà di una bottega nella regione di Portanova; alla fine del secolo una casa nella regione di Porto<sup>404</sup>. Numerose le locazioni stipulate con persone di un certo riguardo: per esempio nel 1374, alla presenza di ben ventotto monache della comunità, furono concesse quattro *apothecae cum domibus*, situate in *platea Sancti Petri Martiris*, a Luigi di Costanzo di Napoli, maestro razionale, per un censo di quattro oncie<sup>405</sup>.

Nel XV secolo tale tipo di concessioni, di solito rinnovate ogni cinque anni, riguardarono oltre alla zona detta Pietra del Pesce, dove si vendevano prodotti ittici senza alcuna gabella e alla vicina *rua Bottina*<sup>406</sup>, il luogo dove, poco

---

<sup>402</sup> DE SETA, *Napoli*, p. 42; 50.

<sup>403</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 583

<sup>404</sup>BSNSP, XXVII B 17, f. 14 - 15.

<sup>405</sup>BSNSP, XXVIII C9, ff. 600 - 601.

<sup>406</sup> ASN, Mon. Sopp., 1393, ff. 92v; 94r; 94r - v; 95v; Mon. Sopp. 1498, ff. 275r - 276v; 314r - 316r; BSNSP, XXVIII C9, f. 482.

lontano, era sorto il monastero dei frati domenicani di S. Pietro Martire. Se alcune botteghe erano state donate al cenobio benedettino di S. Pietro a Castello da Carlo II e poi cedute dallo stesso sovrano al convento di S. Pietro Martire tramite una permuta, rimanevano ancora moltissimi edifici in mano alle religiose<sup>407</sup>: nel 1498 fu comprata una casa di sei *membri* con terrazza, pozzo e forno, sita vicino ad altri beni dello stesso monastero e a quelli del convento di S. Agata, versando la considerevole somma di duecento ducati al nobile Raimo de Alborea; il 12 agosto dello stesso anno un altro edificio fu ceduto alle religiose per 30 onces da Simone de Panno<sup>408</sup>.

La vicinanza con i beni del convento di S. Pietro Martire fu il motivo di liti in più di una occasione. Nel 1472 una controversia riguardò un *locum vacuum*, confinante con il *viridarium* di S. Pietro Martire, dove le religiose avrebbero voluto costruire, contro la volontà dei frati, un *magazenum*. In questa circostanza si raggiunse un accordo solo con l'intervento del maestro generale dei Predicatori, Marziale Auribelli, che ordinò ai frati di non intralciare l'opera di costruzione delle suore. Essi, a loro tutela, avrebbero potuto innalzare delle mura, che dovevano essere dotate però di una porta di dieci palmi:

«per quam pensionarii domorum Sancti Sebastiani possint introducere  
et estrarre barchas ad maritimam et habere introitum et exitum ad

---

<sup>407</sup> ASN, Mon. Sopp. 1473, ff. 238r - 239r, citato anche in BEVERE, *Il riposo festivo in Napoli*, p. 271. Nella zona risiedette nel basso Medioevo una nutrita colonia di Scalesi: v. G. CAPONE - A. LEONE, *La colonia scalese dal XIII al XV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 173 - 186; Per i contratti di locazione e gli acquisti cf. ASN, Mon. Sopp., 1393, ff. 79r - 79v; 113v; 114r; 114v; 115r; 116v - 118r; 119v - 120r; 120r - v; 121r; Mon. Sopp. 1498, ff. 40r - 43v; BSNSP, XXVIII C 9, f. 614.

<sup>408</sup> ASN, Mon. Sopp., 1393, f. 112v; 122r; per altri acquisti cf. ivi, ff. 71r - 72v; 73r -v.

dictum spatium territorii existentibus intra domos monasterii Sancti  
Sebastiani et dictam parietem fiendum»<sup>409</sup>.

Altre liti scoppiarono per il possesso di alcuni beni localizzati presso la porta del Caputo. La nobile Lucrezia Caputo, vedova di Maffeo Brancaccio, detto Imbriaco, deteneva in quel luogo una casa, per la quale promise nel 1430 di concedere al monastero annualmente uno staio di olio. Il suo erede, Nicola Antonio, sebbene avesse rinnovato l'impegno diciotto anni dopo, in seguito si rifiutò di versare il canone dovuto, perdendo così il bene, che solo nel 1461 ritornò al monastero<sup>410</sup>. Ci fu bisogno invece di una sentenza del Sacro Regio Consiglio affinché nel 1492 la comunità dei SS. Pietro e Sebastiano rientrasse in possesso di alcune case, una terra e alcuni casaleni siti *ubi dicitur le Carcare seu porta de lo Caputo*, dopo la conclusione di una lite sorta contro *consulem et nationem florentinorum*.<sup>411</sup>

Abbondantemente documentato è anche il rapporto che la comunità domenicana riuscì a stringere con alcuni enti religiosi del luogo, sui quali aveva ereditato diritti di giurisdizione dal cenobio benedettino di S. Pietro a Castello. Nell'elenco del 1423 compaiono, infatti, il monastero del S. Sepolcro, le chiese di S. Bartolomeo della Strettola, di S. Maria a Mare, di S. Maria delle Portelle, dei SS. Cosma e Damiano e di S. Maria ad Obolo<sup>412</sup>.

---

<sup>409</sup>ASN., Mon. Sopp. 1473, ff. 112r - 115v.

<sup>410</sup>BSNSP, XXVIII C 9, ff. 501; 501 - 502; 603. I Caputo erano una potente famiglia della zona: cf. FENIELLO, *Contributo alla storia della iunctura civitatis*, pp. 146 - 148.

<sup>411</sup>ASN., Mon. Sopp. 1473, ff. 508r - 512; BSNSP, XXVIII C 9, f. 595.

<sup>412</sup>BSNSP, 9 CC I 27.

Il monastero femminile del S. Sepolcro, confinante con la chiesa di S. Bartolomeo della Strettola e l'orto della basilica di S. Giovanni Maggiore, sorgeva nella *platea Media*. Già dal XII secolo sussisteva un vincolo con il cenobio benedettino di S. Pietro a Castello: le monache non potevano eleggere la badessa senza il consenso dell'abate del monastero, al quale dovevano versare due oblate -panni- una a Natale e una a Pasqua<sup>413</sup>. In età federiciana l'obbligo diventò di due candele di cera, del peso di una libbra, da consegnare nel giorno della festa di S. Pietro. Inoltre:

«monacae obligatae sunt dicto monasterio Sancti Petri mittere duas ipsarum monacarum idonearum per Nativitatem ad videndum predictum nostrum monasterium. Similiter duas alias venire debeant in festo paschalis resurrectione Domini nostri Iesu Christi; predictas servitutes facere debeant monacae et abatissa predicti monasterii Sancti Sepulcri nostro monasterio Sancti Petri»<sup>414</sup>.

Questo legame, conservatosi nel corso del tempo, incluse anche l'assistenza spirituale delle religiose, affidata ai frati domenicani che si prendevano cura del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano. Essa ad un certo punto non dovette risultare più gradita alle monache del S. Sepolcro, poiché un episodio, denunciato alle autorità regia e pontificia nel 1458, rivela il desiderio di liberarsi da un

---

<sup>413</sup> Il monastero, fondato nella metà del XII secolo dal monaco Marino, risultava in origine abitato da monaci. Per esso vedi CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 173; IDEM, *Monumenta*, II/2, pp. 98 - 99.

<sup>414</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 8 - 9.

rapporto fattosi evidentemente troppo pressante. Quando alcuni frati giunsero al monastero del S. Sepolcro:

«ad celebrandam missam in dicto monasterio, pro ut consuetum erat, et continuarent in divinis et in pacifica possessione dicti monasterii, invenerunt portas clausas, et dum vellent aperire, plures qui erant clausi intus resistebant et non permiserunt eos intrare ad celebrandum missam et continuandum possessionem»<sup>415</sup>.

Non sappiamo precisamente se il monastero di S. Pietro a Castello avesse esercitato un controllo anche sui pochi e modesti beni del convento in questione. Dalla scarsa documentazione pervenutaci la badessa del S. Sepolcro sembra operare liberamente nelle concessioni a censo: nel 1329 Venuta Pappasino concesse a Riccardo de Griffio un *locum* sterile e incolto, che una volta era stato il giardino del monastero<sup>416</sup>; Letizia Barone concesse invece nel 1365 a Tommaso Bottone una casa diroccata sita presso lo stesso monastero<sup>417</sup>.

La chiesa di S. Bartolomeo della Strettola si trovava poco distante -a occidente della basilica di S. Giovanni Maggiore- ed era sede, fin dal XII secolo, di una confraternita mista, composta cioè non solo di preti ma anche di numerosi laici, dipendente anch'essa dal monastero di S. Pietro a Castello. I confrati, provenienti dalla chiesa di S. Venere, posta, come si è già detto *extra moenia*, avevano deciso

---

<sup>415</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 422; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 49v - 50r.

<sup>416</sup>BSNSP, XXVIII C 9, f. 420.

<sup>417</sup> Ivi, ff. 421 - 422. il monastero del S. Sepolcro riscuoteva un altro censo su una casa sita nel vicolo di S. Bartolomeo, che fu venduta il 18 settembre 1359 da Caterina Origemma di Napoli ad Antonio de Parma, *incisori robarum de lana*, al prezzo di dieci once e con il consenso della badessa del monastero di S. Pietro a Castello (BSNSP, XXVIII C 9, f. 421).

evidentemente di stabilirsi all'interno della città e quindi, nel 1179, avevano concesso la loro primitiva sede, con tutti i beni ad essa connessi, al monastero di S. Pietro a Castello, ricevendone in cambio un orto, dove già esisteva da tempo la chiesa di S. Bartolomeo, da riparare e in parte da riedificare. E' già stato sottolineato il valore di questa testimonianza, che, contenendo anche lo statuto della *congregatio et fraternitas*, ha permesso di mettere in rilievo contemporaneamente l'originalità del sodalizio di S. Bartolomeo. Non è usuale, infatti, nel Mezzogiorno l'attestazione di una confraternita mista in cui i laici - tra i quali figuravano anche alcune donne- avevano una posizione quasi paritaria nei confronti dei preti e collaboravano a tutte le attività comunitarie. Essi si erano impegnati a svolgere attività assistenziali nei confronti degli altri confratelli nonché dei poveri e degli indigenti: avevano l'obbligo di recarsi presso ciascun confratello appena defunto per trasportarne le spoglie nella dimora prescelta, far cantare messe per la sua anima, celebrare i successivi riti di suffragi. Due volte alla settimana dovevano recarsi nella chiesa di S. Bartolomeo per distribuire elemosine ai bisognosi<sup>418</sup>.

Un altro aspetto da mettere in rilievo: era più consueto che le confraternite dipendessero dal vescovo -come era accaduto, per esempio, nel caso della confraternita di S. Maria di Montefusco ad Avellino- che non dall'abate di un monastero<sup>419</sup>. L'abate del cenobio di S. Pietro a Castello deteneva una serie di

---

<sup>418</sup> Il documento del 1179 è stato studiato e pubblicato da GIOVANNI VITOLO, che ha utilizzato una trascrizione contenuta in ASN, Mon. Sopp. 1458, ff. 167r - 172r, cf.: *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII - XIV*, cit.

<sup>419</sup>G. VITOLO, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982.

diritti, tra i quali la facoltà di controllare eventuali alienazioni dei beni della confraternita, che non mancarono di essere trasmessi ai priori del monastero domenicano. Nel 1411 e nel 1413 il frate domenicano Giannuccio Caposcrofa, insieme con i procuratori e ai confrati di S. Bartolomeo, ricevette un censo annuo su due case, di proprietà del sodalizio, site nel seggio di Porto, rispettivamente dal tessitore Antonio di Venafro e da Roberto *de Dopnoanno* di Sorrento<sup>420</sup>. Queste erano solo una parte del patrimonio della confraternita, che aveva una consistenza di tutto rispetto: una decina di case in città ed alcune terre a Posillipo, a Fuorigrotta, a S. Pietro a Patierno<sup>421</sup>.

Si deve però specificare che la documentazione pervenutaci, posteriore al XII secolo, essendo composta unicamente di regesti, non permette di stabilire se ancora nel XIV e XV secolo i laici facessero parte della confraternita. Se infatti nel 1179 si era convenuto che solo l'abate avrebbe potuto dare il suo consenso ai nuovi ordinamenti della *fraternitas* e potuto permettere l'ingresso a nuovi membri, tali diritti, nel corso del tempo, sembrerebbero essere stati esercitati soltanto nei confronti dei preti. Nel 1351, in un documento in cui compaiono solo ecclesiastici, i confrati di S. Bartolomeo chiesero alla priora del monastero di S. Pietro a Castello di disporre una diminuzione del numero dei componenti del sodalizio, troppo cresciuto in rapporto alle rendite disponibili. Venne stabilito che da allora in poi la *fraternitas* avrebbe dovuto essere composta di non più di dieci persone, pena la scomunica e una penale di venti once d'oro da versare alla

---

<sup>420</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 47v ; 48r - v.

<sup>421</sup> BSNP, 9 CC I 31. Sul casale di S. Pietro a Patierno v. A. ESPOSITO, *S. Pietro a Patierno, antico casale napoletano. Origine ed evoluzione*, Napoli 1994.



Camera Apostolica<sup>422</sup>. L'impressione che i laici non facessero più parte del sodalizio la conferma anche il resto della documentazione, che attesta soltanto, fino alla fine del XV secolo, conferimenti da parte della priora dei SS. Pietro e Sebastiano di fratancie e rettorie a chierici<sup>423</sup>. Non appare però esaurita nel XV secolo la funzione assistenziale della confraternita, che anzi sembra essersi potenziata nel corso del tempo attraverso la costruzione di un piccolo ospedale accanto alla chiesa, già esistente nel 1460<sup>424</sup>.

Presso le mura meridionali della città erano collocate invece le chiese di S. Maria a Mare e di S. Maria delle Portelle, che successivamente furono comprese nel quartiere creatosi in epoca angioina. La prima sorgeva precisamente davanti alla porta *de illo Vulpulo* - che nel Trecento assunse il nome di Porta Petruccia - e nel 1264 risultava completamente distrutta proprio per l'abbattimento del tratto di mura ad essa adiacente, voluto da Corrado IV. Furono Gregorio e Giovanni Castagnola a proporre la riedificazione della chiesa in onore della Vergine e a farsi concedere per lo scopo una terra *vacua* in cui essa sorgeva. Essi avrebbero potuto eleggere un sacerdote, con l'obbligo di presentarlo al monastero per l'investitura, e accaparrarsi i lasciti destinati alla chiesa, in cambio di una libbra di cera all'anno da versare al monastero nella festa di san Pietro<sup>425</sup>.

---

<sup>422</sup> ASN, Mon. Sopp. 1458, ff. 206r - 209r.

<sup>423</sup> Cf. BSNSP, XXVIII C 9, ff. 254 - 255; 262 - 263; 264 - 265; 269; 274; 275; 278; 279; 280; 283 - 284; 284 - 85; 287; 483 ; ASN, Mon. Sopp., 1446, f. 17v; ivi, 1458, f. 211r.

<sup>424</sup> Il milite Giovanni *de Lira* donò alla confraternita della chiesa di S. Bartolomeo di Napoli alcune case, che già da tempo aveva acquistato, accanto alla stessa chiesa. Esse, in seguito, erano state adibite ad ospedale (Archivio di Stato di Palermo, *Pergamene varie*, 17).

<sup>425</sup> BSNSP, 9 CC II 24. Francesca Orsini conferì la cappellania della chiesa a Cristoforo Barone di Napoli nel 1460: cf. ivi, XXVIII C 9, f. 283.

Fuori la porta della Calcara o del Caputo - posta più ad oriente - si trovava invece la chiesa di S. Maria delle Portelle, che Bartolomeo Capasso identificò con una chiesa, esistente fin dal X secolo, chiamata S. Maria del Paradiso<sup>426</sup>. All'interno delle mura, nella regione di Portanova e precisamente nella *platea Aburii*, era situata la chiesa di S. Maria ad Obolo, in cui già l'abate di S. Sebastiano aveva istituito il rettore per tutto il XIII e il XIV secolo<sup>427</sup>. Essa figura solo nell'elenco di Ruggero Pappanzogna, ma non ha lasciato dietro di sé testimonianze posteriori.

### **2. 3. Il resto dell'area urbana**

Nel *castrum Lucullanum* e nella parte meridionale della città la comunità dei SS. Pietro e Sebastiano non solo aveva avuto l'opportunità di conservare l'eredità ad essa trasmessa in gran parte dal monastero S. Salvatore - S. Pietro a Castello, ma era riuscita anche ad accrescerla nel corso del tempo. Nel resto della città - dove pure si trovava parte del patrimonio del monastero maschile di S. Sebastiano- l'esiguità dei beni detenuti dalle religiose sono riconducibili essenzialmente a due fenomeni, che spesso finirono per agire in concomitanza: il depauperamento di S. Sebastiano durante il XV secolo, che provocò la perdita di

---

<sup>426</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 174r - v; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 132 - 133. Nel 1321 Maddalena Dentice, priora di S. Pietro a Castello, ricevette alcune botteghe situate presso la suddetta chiesa, che risulta sconosciuta dopo il 1564: ASN, Mon. Sopp. 1473, ff. 524r - 525r; BSNSP, XXVIII C 9, f. 264.

<sup>427</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, 146v; 147r; 147v; 148r; BSNSP, XXVIII C 9, f. 554 - 555.

molte delle sue proprietà, prima che potessero giungere nelle mani delle religiose domenicane, e lo scarso sviluppo della parte orientale della città nel Medioevo.

Dei numerosi e fertili orti e delle case, che l'antico monastero di S. Sebastiano aveva posseduto tutto intorno all'edificio conventuale, nella zona di Porta Donnorso <sup>428</sup>, e il monastero di S. Salvatore *in insula maris* aveva detenuto nella zona di Forcella, non c'è alcuna traccia nella documentazione successiva<sup>429</sup>. Una sola casa nel Seggio di Nido fu donata al monastero nel 1384<sup>430</sup>; un'altra, in pessime condizioni, situata presso la cattedrale di S. Restituta, venne invece concessa a Carluccio Miroballo, per una libbra di cera lavorata, nel 1419<sup>431</sup>.

La modesta attività patrimoniale delle religiose nella zona suburbana orientale sta a testimoniare il numero irrisorio dei beni che esse dovevano possedervi: nel 1482 ripresero possesso di una carcara, essendo morto il concessionario Salvatore Palumbo<sup>432</sup>; tre anni dopo concessero, per un canone annuo di tre tari, un territorio sterile e incolto, che apparteneva alla chiesa di S. Maria Maddalena, al mercante Pietro di Ruggiero. In effetti la scarsa consistenza dei beni del monastero è spiegabile in un'area assai povera e paludosa, e che, presso il ponte Guizzardo, ospitava alcuni fusari, utilizzati per la macerazione del lino, che contribuivano in modo preponderante a rendere il luogo malsano. Sebbene Carlo I avesse intrapreso un'opera di bonifica nella zona, tentando il prosciugamento delle paludi e l'irrigazione della campagna, facendo costruire alcune strade di

---

<sup>428</sup> Essi sono attestati in ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 141v - 146r.

<sup>429</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 3; 5; 6; 69 - 70; 72.

<sup>430</sup> ASN, Mon. Sopp. 1483, f. 60v.

<sup>431</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 155v.

<sup>432</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 88r.

collegamento con il contado circostante, e Carlo II e Roberto avessero disposto lo spostamento dei fusari, i miglioramenti ottenuti non avevano impedito la crescita della città esclusivamente verso occidente.

Le bonifiche, riprese a metà del XV secolo, interessarono stavolta soprattutto l'area della Maddalena che, grazie all' ampliamento delle mura attuata dagli Aragonesi, fu inclusa nel perimetro urbano, e, con lo stabilirsi del duca di Calabria a Castelcapuano e la costruzione di aristocratiche dimore presso di esso, acquistò carattere residenziale<sup>433</sup>. Questa nuova cinta muraria, però, finì col rendere la zona al di fuori di essa sempre più abbandonata e paludosa, esclusa dalle donazioni che i fedeli continuavano a fare agli enti ecclesiastici e dalla stessa espansione della città. Da allora in poi, infatti, le proprietà di chiese e monasteri, situate *extra moenia*, si concentrarono esclusivamente sulle più fertili colline occidentali<sup>434</sup>.

Ad un modesto numero di case e di terre si affiancò però una fitta rete di chiese, delle quali il monastero aveva il diritto di patronato, ereditato in gran parte, stavolta, dal monastero di S. Sebastiano. Esse - che si trovavano in un' area abbastanza ampia, localizzata intorno all'edificio conventuale- rappresentavano ormai l'unica traccia rimasta del prestigio di cui aveva goduto il cenobio nel contesto cittadino, offuscato successivamente dal declino economico e dalla

---

<sup>433</sup>DE SETA, *Napoli*, pp. 45; 76; 84 - 85.

<sup>434</sup>T. COLLETTA, *Napoli. La cartografia pre - catastale*, in «Storia della città», 34 - 35, 1985, pp. 31 - 32.

riduzione in commenda. Delle chiese di S. Agata <sup>435</sup>, di S. Eutimio <sup>436</sup> e di S. Eufemia <sup>437</sup>, site rispettivamente nei vicoli detti Ficariola, del Sole e della Luna, *ad duos amantes*, non sappiamo molto per i secoli XIV e XV, tranne il fatto che compaiono nell'elenco stilato da Ruggero Pappanzogna. Essendo probabilmente già da tempo andate distrutte, non è escluso che le monache di esse avessero ereditato solo il beneficio.

Nella parte settentrionale della città invece le religiose possedevano i diritti di patronato della chiesa di S. Maria ad Arco, sita nella regione Marmorata <sup>438</sup>; delle chiese di S. Gennaro Spogliamorti, di S. Giuliana e di S. Giovanni Evangelista, poste presso la porta S. Gennaro<sup>439</sup>. Più ad oriente, nella *regio Summae Platee*, nel vicolo detto raggio di sole, vi era l'antica chiesa di S. Severo, di cui furono istituiti rettori nel 1313 Giovanni Capece, nel 1450 Nasotto de Manco e nel 1482 Iacobo de Iannotto<sup>440</sup>.

Anche nella zona orientale della città le religiose continuarono ad esercitare la loro influenza su un discreto numero di chiese: in quella di S. Agrippino, esistente già dal X secolo, aveva sede nel Quattrocento una staurita<sup>441</sup>; in quella

---

<sup>435</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 50v - 51r; 51r; 51r - v; 51v; 51v - 52r; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 116.

<sup>436</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 55v; 55v - 56r; 56r; 56r - v; 56v; 56v - 57r; 57r; 57v; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 124.

<sup>437</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 52v - 53r; 53r; 53r - v; 53v; 53v - 54r; 54r; 54v - 55r; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 123 - 124.

<sup>438</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 86r - v; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 132

<sup>439</sup> Delle prime due sappiamo che nel XVI secolo esisteva solo il beneficio, che spettava alle monache di S. Sebastiano; l'ultima compare nell'elenco di Dionigi di Sarno. Per la chiesa di S. Gennaro Spogliamorti: cf. ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 161v - 163r; per la chiesa di S. Giuliana: *ivi*, ff. 139r; 139r - v; 139v - 140r; per la chiesa di S. Giovanni Evangelista: *ivi*, ff. 137v - 138r; 138r - v; 138v.

<sup>440</sup> BSNSP, XXVII C 9, ff. 263; 286; 492 - 493.

<sup>441</sup> BSNSP, XXVIII C 9, ff. 319 - 320; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 97 - 98.

di S. Maria *ad Plateam* vi era invece una congregazione di chierici<sup>442</sup>. Entrambe si trovavano nella regione di Forcella. I diritti sulle chiese di S. Pietro a Don Pietro e su quella di S. Niccolò<sup>443</sup>, che sorgevano una accanto all'altra, erano stati ereditati dal monastero maschile di S. Pietro a Castello. Per la giurisdizione sulla rettoria della chiesa di S. Pietro, nel 1327, scoppiò una lite con l'autorità arcivescovile che, in seguito all'intervento della Sede Apostolica, si concluse a favore delle religiose<sup>444</sup>. Fuori la porta di Forcella, presso il monastero di S. Maria Egiziaca, vi era invece la chiesa di S. Maria di Gerusalemme. Essa nel 1499 era andata quasi completamente distrutta, tanto che il monastero stipulò una convenzione con Adriana *de lo forno*, badessa del monastero dell'Egiziaca, in base alla quale, in cambio di un censo di sei ducati le domenicane concessero un piccolo territorio che apparteneva alla chiesa, a patto però che quest'ultima fosse riedificata a sue spese<sup>445</sup>.

La chiesa di S. Maria Maddalena, situata sul ponte Guizzardo, era stata di giurisdizione del monastero di S. Salvatore *in insula maris* fin dal XII secolo <sup>446</sup>. Essa ospitava nel 1330 una confraternita di laici, che risulta in stretto contatto con la comunità femminile. Le notizie di questa *fraternitas*, che emergono dalla documentazione, seppure frammentarie sembrano assai interessanti. Non

---

<sup>442</sup> 9 CC I 27; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 107.

<sup>443</sup> Secondo la tradizione la chiesa sarebbe stata fondata nel 1265 da una gentildonna, Purinella de Sicula, figlia di un protonotario di Carlo I, che l'avrebbe dotata anche di alcuni beni immobili e di venti ducati: cf. BSNSP, 9 CC I 30; ASN, Mon. Sopp. 1446, f. 19r.

<sup>444</sup> BSNSP, XXVII B 17, f. 4; 9 CC V 4XXVIII C 9, ff. 275; 290; 449; ASN, Mon. Sopp., 1458, ff. 179r - 181v.

<sup>445</sup> BSNSP, XXVII B 17, f. 53; XXVIII C 9, f.f. 275; 531 - 532; ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 35r; ivi, 1446, f. 17v; 1491, ff. 90r - 92v; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, p. 133.

<sup>446</sup> ASN, Mon. Sopp. 1386, *sub voce* «Chiesa ed ospedale della Maddalena».

sappiamo se la fondazione della confraternita sia da collocare prima del XIV secolo, così come è accaduto per quella di S. Bartolomeo della Strettola, ma ci sono giunti i nomi di alcuni confrati, tra i quali si distinguono alcuni membri di nobili famiglie napoletane: Niccolò Mormile milite, Landolfo Scrinario maestro razionale e familiare regio, Manfredi Latio, Filippo Ritio, Matteo *de Fortino*, Bartolomeo Bonifacio, Perrino Mormile milite, Pietro *de Alexandro*, i quali dichiararono di aver da tempo riedificato la chiesa. Evidentemente il sodalizio aveva finalità assistenziali, dato che gli stessi confratelli avevano avuto cura di far nascere, accanto all'edificio, un ospedale. Per le nuove esigenze di un'istituzione, che nel frattempo doveva essersi consolidata, chiesero alla priora la concessione di un territorio esistente dietro l'ospedale, per ricavarvi un orto, un cimitero e costruirvi altri edifici. Il canone annuo, già dovuto alla comunità, sarebbe stato considerevolmente aumentato.

Il documento, che attesta tale convenzione, probabilmente rappresentò l'occasione per una ridefinizione dei rapporti che sussistevano tra i due enti religiosi. Le monache si assicurarono di poter esercitare una certa influenza negli spazi in cui operava il sodalizio: il priore dei SS. Pietro e Sebastiano avrebbe potuto recarsi nella chiesa nel giorno di S. Maria Maddalena per celebrare la messa e per predicare. Inoltre solo a lui sarebbe spettato il diritto di eleggere un vicario e un sacerdote per la chiesa.<sup>447</sup>.

---

<sup>447</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 427; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 152r - v. Cf. inoltre ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 150r - v; 150v - 151r; 197r - v; 372v; 1457, ff. 171r - 173v; Ivi, 1458, ff. 19r - 20r; Ivi, 1466, ff. 16r - 23r; BSNSP. XXVIII C 9, ff. 542 - 543. In occasione della visita dell'arcivescovo Nicola di Diano (BSNSP, 9 CC I 28) fu compilato un inventario di beni della chiesa, dal quale emerge anche una cassetta con le reliquie della santa: *ly capylle longy parmi sey et de lo ono de lo pede*.

A nord - est, nel luogo detto *La Sancta*, sorgeva un'altra chiesa che nel 1328 risultò essere delle monache di S. Pietro a Castello, avendola ereditata da S. Salvatore *in insula maris*. In quella circostanza le religiose la concessero, insieme con due pezze di terra, a Pietro *de Stampis* come segno di gratitudine per alcuni servizi che aveva prestato alla comunità. Quest'ultimo avrebbe dovuto rendere un'oncia d'oro e 60 carlini d'argento all'anno e promise che alla sua morte la chiesa sarebbe ritornata al monastero. Ancora alla fine del XV secolo, Maria Francesca Orsini ne concesse la rettoria a Iacobo de Alareno<sup>448</sup>.

## **2. 4 I casali**

Dopo le riflessioni compiute sulle aree orientali suburbane della città non stupisce che i beni del monastero, posti fuori delle mura, fossero concentrati soprattutto a settentrione e ad occidente. Ad ovest numerose terre si trovavano localizzate soprattutto a Posillipo che, in età angioina, quando la nostra comunità stava attraversando la prima e più felice fase della sua esistenza, conobbe un significativo sviluppo. Il promontorio, situato tra la piana di Fuorigrotta e il mare, aveva subito ingenti devastazioni durante l'epoca ducale e normanna, che avevano impoverito il territorio e provocato congiuntamente un progressivo spopolamento. Nel XIV secolo invece, grazie alla notevole espansione della città verso occidente, la creazione di stretti e proficui contatti con la realtà urbana rese

---

<sup>448</sup> BSNSP, 9 CC I 12, Ivi, XXVIII C 9, f. 280; CAPASSO, *Topografia della città di Napoli*, pp. 203 - 204.



la zona meno periferica, attirandovi l'interesse di aristocrazia ed enti religiosi, che, conferendo maggiore cura alle proprietà possedute o acquistandone delle nuove, diedero vita ad un concreto sviluppo e un ripopolamento dell'area<sup>449</sup>. In questa preziosa opera ebbe un ruolo importante, oltre ai monasteri di S. Gaudio, di S. Marcellino, di S. Maria Albina e di S. Severino, proprio il convento di S. Pietro a Castello.

Nel distretto le religiose avevano ereditato dai monaci benedettini, residenti nel non lontano *castrum Lucullanum*, un vasto patrimonio, consistente soprattutto in terre coltivate a viti e ad alberi da frutta, a grano, a orzo e a miglio<sup>450</sup>. Esse fruttavano alle monache rendite tanto consistenti da indurre, soprattutto nella prima metà del Trecento, ad una intelligente politica di acquisti che era sicuramente tesa ad incrementare i guadagni e a rendere meno frammentario e maggiormente gestibile il patrimonio fondiario. Nel 1317 e nel 1319 vennero acquistati da Manfredi Lazzo un *fundum* e una chiusura per trentadue once e una terra, confinante con altre proprietà del monastero, per 16 once di carlini d'oro<sup>451</sup>; nel 1321 e nel 1329 si aggiunsero ad esse due *corrigiae* di terra e un intero campo, con alcune grotte <sup>452</sup>. Moltissime altre vennero date in concessione per tutto il XIV e il XV secolo<sup>453</sup>.

---

<sup>449</sup> A. FENIELLO, *Per la storia di Napoli angioina: la collina di Posillipo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 34 - 57.

<sup>450</sup> BSNSP, XXVII C 9, ff. 16 - 17; 58 - 59; 59 - 60; 62 - 63; 63 - 64; 65.

<sup>451</sup> ASN, 1393, ff. 312r; 315v - 316r.

<sup>452</sup> BSNSP; XXVIII C 9, f. 589; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 314r - 314v.

<sup>453</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 15 - 16; 17 - 18; 18 - 19; 27 - 28; 43 - 44; 45 - 46; 37 - 38; Ivi, XXVIII C 9, ff. 346; 350; 589; 592 - 593; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 22r; 313r; 314r - 315r; 314v; 315r; 1465, f. 421r.

Anche a Fuorigrotta, che è stato ritenuto a torto luogo inospitale e paludoso durante il Medioevo, si ebbe una vera e propria colonizzazione, attuata tra X e XII secolo da alcuni enti monastici, tra cui spiccarono per ricchezza di iniziative ed efficienza di risultati il monastero di S. Salvatore *in insula maris* e quello dei SS. Severino e Sossio. Mentre quest'ultimo concentrò la propria attività patrimoniale in una ben determinata zona, detta Casapagana, il cenobio insulare, non diversamente da molte potenti famiglie del tempo, acquistò e migliorò un discreto numero di territori nel resto del distretto. Intensamente bonificati, gli appezzamenti di terreno vennero concessi *ad laborandum* e in breve tempo, coltivati ad alberi da frutta e a vigna, furono in grado di produrre largamente utili derrate agricole<sup>454</sup>. A questa preziosa eredità, che le monache domenicane mostrarono di conservare e gestire oculatamente, si aggiunsero, nel XV secolo, anche alcuni territori che aveva posseduto nello stesso casale il monastero di S. Sebastiano <sup>455</sup>.

Più ad occidente, una pezza di terra a Paterzano nel Gualdo fruttava al monastero nel 1302 un'oncia d'oro all'anno e probabilmente fu la stessa ad essere concessa un secolo dopo a Berita Moccia, vedova di Bartolomeo Pulderico detto Fusco<sup>456</sup>; un'altra era attestata nel 1444 a Bacoli<sup>457</sup>. Non distante, presso Pozzuoli,

---

<sup>454</sup> G. CAPONE - A. FENIELLO, *Influenza monastica a Fuorigrotta tra X e XII secolo (936 - 1189)*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 11 - 24.

<sup>455</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 237v - 238v, 240r; 540v; BSNSP, XXVIII C 9, f. 479.

<sup>456</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 323r - v.

<sup>457</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 503.

le suore possedevano anche la chiesa di S. Pietro, di antica giurisdizione del monastero di S. Sebastiano<sup>458</sup>.

Più consistente, ma distribuito a maglie larghe sul territorio, era il complesso dei beni situato a nord di Napoli. Il nucleo più significativo si trovava ad Aversa, trasmesso è vero in grande misura dal cenobio benedettino di S. Pietro a Castello -che deteneva ancora alla fine del '200 alcuni territori e una casa a censo<sup>459</sup>-, ma sicuramente accresciuto e consolidato per mezzo di permutate e di acquisti. Essi non furono attuati soltanto nei primi anni del Trecento, come spesso accade nel caso di comunità monastiche giovani che tendono, proprio nei primi anni di vita, ad espandere il loro patrimonio, ma proseguirono per tutto il XV secolo. Già nel 1319 furono comprati i primi moggi di terra, siti vicino ad una starza di proprietà del monastero; pochi anni dopo, tramite una permuta, fu acquisito un altro pezzo di terra, nel luogo detto Centora; precisamente nello stesso luogo, in un lasso di tempo che va dal 1333 al 1374, le religiose vennero in possesso di altri piccoli appezzamenti di terreno<sup>460</sup>. Non si può dire con sicurezza però se questa serie di acquisizioni facessero parte di quei cento moggi di terra, testimoniati a Centora nel 1475 con una intera masseria, alcuni edifici in calce, un pozzo, un palmento e due corti, concessi in enfiteusi perpetua al nobile Ioannello Montanario di Napoli

---

<sup>458</sup> BSNSP, 9 CC I 27; ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 217v.

<sup>459</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 32 - 33; 34 - 35; 54 - 55; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 199r - v.

<sup>460</sup> Nel 1322, grazie ad una permuta, le religiose entrarono in possesso di una *pecia* di terra a Centora (ASN, Mon. sopp. 1393, f. 193r); nel 1330 affrancarono un censo che la famiglia Gattola doveva pagare per un bene sito a Napoli in cambio di due *peciae* di terra, confinanti con altre proprietà del monastero, rispettivamente di cinque e di un moggio (ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 196r - v); nel 1333 fu acquistata un'altra terra di tre moggi per 17 once e 4 tari e mezzo di carlini d'argento (ASN, Mon. sopp. 1393, f. 196r); nel 1364 e nel 1374 ci furono nuove acquisizioni: due *peciae* di terra comprate da Coluccio Mazzone e da Nicola Mezzoncia (ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 194r - 194v; 198v - 199v).

per un censo di venti tarì annui<sup>461</sup>. Sempre nel comprensorio aversano, nel luogo detto *Villa Pini*, i monaci di S. Pietro a Castello avevano acquisito, tramite lasciti, una terra, un orto e un *fundum*; lì nel 1456 le religiose concessero in enfiteusi ad Antonello *de Alexandro* una terra boscosa di due moggi<sup>462</sup>. A Casolla San Adiutore, invece, le monache possedevano alcune terre e una casa con una corte, palmento ed orto <sup>463</sup>.

A S. Mandato, presso Antignano, il cenobio benedettino di S. Pietro a Castello possedeva un territorio, adiacente ad un bosco, di cento moggi <sup>464</sup>. Una terra sita a Frattamaggiore, anch'essa boscosa e incolta, venne concessa per cinque anni a Carlo de Iacono Ianni nel 1462 <sup>465</sup>; un'altra, che si trovava ad Afragola, nel luogo detto S. Marco, il monastero maschile di S. Pietro a Castello l'aveva concessa in perpetuo nel 1270 agli eredi di Roberto Gentile<sup>466</sup>; ritornò al monastero nel 1485, quando ormai la famiglia si era estinta<sup>467</sup>. Nello stesso casale, nel luogo detto Arcopinto, le monache concessero nel 1452 a Giovannunzio Stantione, per un canone annuo di 6 tarì, 18 moggi di terreno incolto<sup>468</sup>.

La comunità aveva ereditato dal monastero di S. Sebastiano il diritto di patronato sulla chiesa parrocchiale di S. Pietro a Patierno, dove erano attestati nel 1467 anche *tria casalena cum furno et horticello*<sup>469</sup>. Alla priora spettava

---

<sup>461</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 194r - 194v.

<sup>462</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 31 - 32; 33 - 34; 34; 35; 36; 47 - 48; 55 - 56; 60 - 61; Ivi, XXVIII C 9, f. 505.

<sup>463</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 223v - 224r ; 224r - v; 225r - v.

<sup>464</sup> BSNSP, XXVII B 17

<sup>465</sup> Ivi, 1393, f. 197v.

<sup>466</sup> BSNSP, XXVII B 17, f. 38.

<sup>467</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 220r - 221r

<sup>468</sup> Ivi, f. 220r - v.

<sup>469</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 407.

nominarvi il cappellano che doveva offrire al monastero, nel giorno di S. Pietro, quattro libbre di cera, celebrare gli uffici divini e amministrare i sacramenti. Gli abitanti del casale, da parte loro, erano tenuti a dare al rettore oltre a precisi diritti di sepoltura, una certa quantità di grano ogni domenica<sup>470</sup>.

Nel casale di Melito, che in seguito confluì nel territorio di Aversa, sebbene l'antico monastero di S. Sebastiano avesse posseduto una trentina di appezzamenti di terreno,<sup>471</sup> le religiose non sembrarono dedicare particolare attenzione ai beni concentrati nella zona, che dovevano essere in numero esiguo. Nel 1430, tramite una permuta con Giovanni Volpicella, canonico napoletano e rettore della chiesa di S. Severo, si liberarono di una terra ricevendone in cambio un'altra posta a S. Aniello a Cambrano; ventiquattro anni dopo alcuni casaleni diroccati vennero concessi a censo<sup>472</sup>. A testimonianza dell'influenza che il cenobio benedettino doveva aver esercitato sulla zona rimasero soltanto alla comunità domenicana i diritti su ben tre chiese: di S. Maria, di S. Pietro<sup>473</sup> e di S. Nicola<sup>474</sup>.

A Carpignano, casale attestato nel periodo angioino e poi scomparso, il monastero deteneva la giurisdizione della chiesa di S. Pietro, che era stata anch'essa dei monaci di S. Sebastiano<sup>475</sup>; a Piscinola delle chiese di S. Sossio e di S. Salvatore<sup>476</sup>. Una sola terra era testimoniata invece a Marano, casale

---

<sup>470</sup> Ivi, ff. 267; 271; 275; 287; ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 290v - 291r.

<sup>471</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 248r - 251v - 252r; 248v; 249r - v; 249v; 251v; 252r - 253r; 253v - 257v; Nel 1385 la comunità di S. Sebastiano fece redigere un completo inventario dei beni siti a Melito, per il quale cf. ivi, ff. 205v - 251r.

<sup>472</sup> Ivi, ff. 249r - 257v.

<sup>473</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 261; 280.

<sup>474</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 258v - 260r; 9 CC I 27.

<sup>475</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 173r; 173v - 174r; 9 CC I 27.

<sup>476</sup> Ivi, ff. 301r; 301r -v; 302v - 303r; BSNSP, 9 CC I 27.

sviluppatosi nel Medioevo per la scomparsa dei vicini *Turris Marani* e *Vallesana*<sup>477</sup>.

Una consistente fetta di patrimonio si trovava anche ad Acerra e nelle sue vicinanze, dove già il monastero dei SS. Sergio e Bacco, in età ducale, aveva posseduto alcuni territori: due pezze di terra, provenienti da un lascito, e un intero *fundum* <sup>478</sup>. Le monache domenicane riacquistarono nel 1304 una *startia*, che era stata usurpata loro da Matteo di Goffredo di Aversa<sup>479</sup>; tra il 1398 e il 1474 concessero in enfiteusi alcune terre nei luoghi detti Le cinque vie, Lo nocellito della regina e La lupara<sup>480</sup>, nel 1443 acquistarono perfino alcune case in città<sup>481</sup>. In un solo caso, nel 1463, esse operarono una vendita di *quasdam tabernas cum domibus* site ad Acerra, in *platea* S. Marzano<sup>482</sup>.

Nel vicino casale di S. Nicandro, di cui si è già parlato, a un grosso nucleo di beni donati da Sergio II al monastero di S. Salvatore *in insula maris* se ne aggiunsero altri nel corso del tempo, frutto di lasciti di potenti privati<sup>483</sup>. Le religiose non sembrarono voler espandere ulteriormente questo ingente patrimonio, ma si limitarono a difenderlo da numerose usurpazioni, scontrandosi con signori feudali e con la stessa *universitas* di Acerra, e a trarne sicuri guadagni tramite le vantaggiose concessioni effettuate in cambio di canoni in denaro<sup>484</sup>. E'

---

<sup>477</sup> BSNSP, XXVII B 17, f. 38.

<sup>478</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 176r; 176v.

<sup>479</sup> BSNSP, XXVII C9, f. 519

<sup>480</sup> ASN, Mon. Sopp. ff. 176v - 177r; 177r; 179r -v.

<sup>481</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 518.

<sup>482</sup> Ivi, f. 517.

<sup>483</sup> BSNSP, XXVII B 17, ff. 10 - 11; 39 - 40; 42 - 43; 43; 80; 80 - 81; 81 - 82; 83; 83 - 84; 84 - 85; 88 - 90; 90 - 91; 91 - 92; 92; 93; 94 - 95; 95 - 96; 96 - 97; 97 - 98; 98; 98 - 99; 99 - 100; 101 - 102; 102 - 104; 104 - 110; 110 - 111;

<sup>484</sup> Ivi, ff. 11 - 12; 104; Ivi, XXVIII C 9, ff. 519; 522; 524; ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 18r.

curioso invece come del casale di Mariglianella, pervenuto al monastero per donazione reale, non ci siano pervenute testimonianze dopo il XIV secolo.

Ad oriente della città i beni erano invece davvero pochi e sparsi né la comunità rivelò interesse a renderli più compatti. A S. Erasmo erano attestate, tra XIV e XV secolo, tre terre, delle quali due erano concesse in enfiteusi<sup>485</sup>; a Pomigliano le religiose detenevano il patronato della chiesa di S. Benedetto. Queste erano le poche tracce di proprietà che probabilmente avevano fatto parte di un gruppo più nutrito di beni che il monastero di S. Sebastiano aveva posseduto nel comprensorio nolano<sup>486</sup>.

Nel territorio *Plagense* -così detto perché bagnato dal mare- si trovavano alcune terre a Terzo, un luogo ricco di paludi, oggi scomparso<sup>487</sup>, le chiese di S. Stefano e di S. Giacomo, che la comunità aveva ereditato dal monastero di S. Sebastiano<sup>488</sup>; qualche appezzamento di terreno è testimoniato nel XV secolo a S. Aniello a Cambrano<sup>489</sup>. Più labili le tracce di una non trascurabile proprietà nella vicina Quarto: sebbene l'antico monastero di S. Sebastiano vi avesse detenuto circa cento moggi di terra, non sappiamo quanti ne fossero stati trasmessi alle monache domenicane. Esse però dovevano avere sicuramente nel casale -in cui detenevano anche il diritto di patronato sulla chiesa intitolata a S. Sebastiano<sup>490</sup>- alcune proprietà. Infatti nel 1455 elessero un procuratore che si occupasse di

---

<sup>485</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 242v; 243r - v; 243v.

<sup>486</sup> Ivi, ff. 227r - 232v; 297v - 298v.

<sup>487</sup> C. DE SETA, *I casali di Napoli*, Bari 1984, p. 13

<sup>488</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 274r - 278v; 282v - 283v; 307v - 311v; BSNSP, XXVIII C 9, ff. 413 - 414; 9 CC I 27.

<sup>489</sup> Ivi, f. 348

<sup>490</sup> BSNSP, 9 CC I 27.

esigere le rendite in quel luogo<sup>491</sup>. A Massa e a Torre Ottava, dove il cenobio di S. Sebastiano aveva posseduto una fetta abbastanza consistente del proprio patrimonio, le religiose compirono alcune concessioni in enfiteusi<sup>492</sup> ed ereditarono il patronato della chiesa di S. Pietro a Calastro, presso l'odierna Torre del Greco<sup>493</sup>.

### **3. La gestione patrimoniale**

La maggior parte della documentazione presente nell'archivio monastico, andata successivamente perduta, era proprio quella di natura patrimoniale. Lo testimoniano con certezza i repertori, compilati da archivisti ed eruditi dei secoli successivi - dei quali si è già ampiamente trattato- che, pur riuscendo a fornire un quadro generale ed efficace dei beni e della loro dislocazione sul territorio, danno informazioni molto più sommarie e dispersive sulla gestione patrimoniale della comunità monastica, sulle rendite confluite nelle mani delle religiose domenicane, sulla esatta consistenza dei beni e sul paesaggio agrario. Ciò è imputabile il più delle volte alla laconicità dei regesti, alla quale si aggiunge la mancanza di inventari dei beni risalenti ai secoli XIV e XV e l'esiguità di trascrizioni dei documenti di natura patrimoniale.

La qualità e la quantità delle informazioni acquisite, inoltre, è soggetta agli stessi limiti comuni a tutta la documentazione originale degli enti monastici. La

---

<sup>491</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, ff. 4r - 5v; 372r - v.

<sup>492</sup> Ivi, pp. 283v - 284v-; 285r.

<sup>493</sup> ASN, Mon. Sopp. 1393, f. 287v; BSNSP, XXVIII C 9, f. 284.



maggior parte delle testimonianze riguardanti il patrimonio dei monasteri medievali consiste, infatti, il più delle volte nelle concessioni che essi, come locatari, facevano ai vari conduttori. Esse però non rappresentavano certamente tutti i documenti prodotti, né tantomeno tutti gli atti giuridici stipulati. Gli *instrumenta* spesso potevano essere stati sottoposti a periodiche operazioni di scarto, i rapporti con contadini e fittavoli potevano essere regolati, in alcuni casi, dalla sola consuetudine e quindi non lasciare tracce scritte, la diffusione dei contratti a lunghissimo termine o in perpetuo, durante i secoli XIV e XV, potevano dare luogo a una diminuzione delle attestazioni, che, negli altri casi, erano garantite dalla scadenza dei contratti<sup>494</sup>.

Pur attraverso questi limiti si può dire qualcosa sulle varie fasi della gestione patrimoniale da parte delle religiose del monastero napoletano nel corso del XIV e del XV secolo. Maggiore dinamismo contraddistinse la prima metà del XIV secolo quando si presentò l'esigenza di un'organizzazione razionale del patrimonio ereditato e la possibilità di incrementarlo. Le floride condizioni economiche in cui versava il monastero che, proprio in tale periodo godette di grandi favori da parte dell'autorità regia, permisero un sensibile arricchimento del patrimonio lungo le direttrici di maggiore espansione, che erano state tipiche della gestione patrimoniale del cenobio benedettino: cioè fuori città ad occidente e nell'urbe a sud. I primi priori, abbiamo già visto, perseguirono una mirata

---

<sup>494</sup> Quest'ultimo aspetto è trattato da G. CHITTOLINI, *Un problema aperto: la crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattro e Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 85 (1973), p. 354. Nonostante i molteplici limiti, la ricchezza di questo tipo documentazione dovrebbe indurre ad un maggiore numero di studi sui patrimoni dei monasteri femminili: cf. BARONE, *Come studiare il monachesimo femminile*, pp. 10 - 11.

politica di acquisti proprio in quelle zone, attuando contemporaneamente alcuni buoni investimenti presso Aversa e Centora. Lì, anche grazie ad una serie di permutate, i beni apparvero nel corso del tempo sempre più concentrati.

Il periodo meno fortunato che per alterne vicende si aprì nella seconda metà del secolo -e culminò con la distruzione e il mutamento di sede- fu contraddistinto da una serie di concessioni, stipulate quasi sempre in perpetuo. Fanno capolino qua e là tra i registi le condizioni di precarietà e abbandono in cui si trovavano le proprietà del monastero, alcune duramente provate dalle guerre e dagli assedi che si erano avuti durante il passaggio dalla dinastia angioina a quella aragonese. Nel 1426 il monastero concesse in enfiteusi a Giacomo Sangermano e Luigi suo figlio per soli quattro tarì annui una terra di sei moggi sterile e incolta, situata a S. Erasmo, ridotta così a causa dei combattimenti <sup>495</sup> . Nello stesso luogo, nel 1445, le religiose concessero in enfiteusi al nobile Pietro *Blanca* una terra di maggiore estensione, diciotto moggi, sterile e incolta anch'essa e con edifici completamente distrutti, palmento e piscina<sup>496</sup>. Emblematico è il caso di una terra di ben cento moggi localizzata a S. Mandato *seu alle Gradelle*. Essa si presentava nel 1448, al momento della concessione per ventinove anni ad Antonio Longo di Napoli, completamente rovinata a causa degli incendi e infruttosa. La somma stabilita fu di un' oncia e venti tarì di carlini d'argento annui<sup>497</sup>. Il doppio della somma, metà dei frutti, due parti di vino greco

---

<sup>495</sup>ASN, Mon. sopp. 1393, f. 242v.

<sup>496</sup>ASN, Mon. sopp. 1393, f. 243v.

<sup>497</sup>ASN, Mon. sopp. 1472, ff- 70r - 79r.

e metà di quello latino, aveva invece dovuto versare Bartolomeo Coppulato, quasi un secolo prima, quando la stessa terra era evidentemente molto produttiva <sup>498</sup>.

Le proprietà ereditate dal cenobio di S. Sebastiano nel primo ventennio del XV secolo non contribuirono immediatamente e in modo decisivo a risollevare le condizioni economiche della comunità. Soltanto grazie ad un maggiore controllo dell'Ordine nella seconda metà del XV secolo e all'appoggio della dinastia regia si ebbe gradualmente il recupero di parte di quei beni e di quelle rendite che erano stati usurpati nel corso del tempo al cenobio benedettino. Nel 1435 la comunità rientrò in possesso di una terra a Massa, presso Somma<sup>499</sup>; nel 1475 di una terra a Posillipo e di un censo su una masseria a Centora<sup>500</sup>; nel 1481 di una terra nella parte orientale della città<sup>501</sup>; nel 1484 di una casa a Posillipo occupata illecitamente da Pietro Antonio Cavallaro<sup>502</sup>; nel di 1489 un'altra a Pizzofalcone che era del cenobio benedettino di S. Pietro a Castello<sup>503</sup>, tra il 1491 e il 1493 di alcuni edifici e di una terra vacua a Porta del Caputo dopo la risoluzione di una lite con la *nationem florentinorum*<sup>504</sup>; infine, nel 1498, di alcune piccole *apothecae* in città, presso la vecchia Dogana <sup>505</sup>.

Molto più sfuggente appare, attraverso l'analisi delle fonti a disposizione, l'esatta consistenza del patrimonio del monastero. Ciò che segue, dunque, è solo

---

<sup>498</sup> ASN, Mon. sopp. 1472, ff. 67r - 69v.

<sup>499</sup>BSNSP; XXVIII C 9, ff. 322 - 323.

<sup>500</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 195v.

<sup>501</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 412.

<sup>502</sup>ASN, Mon. sopp. 1393, f. 313r.

<sup>503</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 104r.

<sup>504</sup>ASN, Mon. sopp. 1473, ff. 38r - v; ff. 508r - 512r; BSNSP, XXVIII C9, f. 614.

<sup>505</sup>ASN, Mon. sopp. 1393, f. 97v.

una descrizione di quegli elementi che emergono qua e là tra i documenti, senza alcuna pretesa di esaustività. Il complesso dei beni dei quali si è trattato finora comprendeva, oltre ad un mulino, un centinaio di terre e settantasei edifici tra case coloniche, case in città e *apothecae*<sup>506</sup>. Le terre consistevano in piccoli e medi appezzamenti, per la maggior parte di un'estensione pari dall'uno ai dieci moggi, non mancavano però terre di diciotto, venti o ventisei moggi e alcuni nuclei più consistenti di cento moggi a Centore e a S. Mandato<sup>507</sup>. Alcuni territori, denominati *fundus* o *starza*, fanno pensare a proprietà di entità considerevole, delle quali però non si può determinare con certezza il numero dei moggi <sup>508</sup>. Moltissime terre erano «arbustate e vitate» ovvero destinate ad alberi da frutta e soprattutto ai vigneti, diffusissimi in quel periodo nelle campagne del napoletano, per la produzione del vino greco e latino. Ciò avveniva su territori situati ad Aversa, a S. Giovanni a Teduccio, a Frignano, ma soprattutto sulla fertile collina di Posillipo, in aziende vinicole in miniatura costituite da pochi edifici, in genere alcune case con una *curtis*, non di rado dotate di orto, piscina e palmento <sup>509</sup>. Meno frequente nella documentazione appare la definizione di «terra campese», ovvero atta alla coltura dei cereali: essa compare una volta ad Acerra, ad Aversa e ancora a Posillipo<sup>510</sup>.

---

<sup>506</sup> Del mulino ne parla anche FARACO, *Mulini extraurbani*, p. 28.

<sup>507</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 243v; 220r -v; 314r - 315r; 1446, f. 2r.

<sup>508</sup> Il *fundus* è un grande appezzamento con parte coltivata a orto e alcuni costruzioni rurali, più il palmento; la *starza* è invece chiuso e caratterizzato da piantagioni arboree. Le *starze* in possesso del monastero di S. Chiara nel XIV secolo non erano mai inferiori ai trenta moggi: M. R. PELLIZZARI, *I possedimenti fondiari del monastero di Santa Chiara nel quadro dell'agricoltura campana del secolo XIV*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 86 (1975), pp. 198 - 221, qui p. 211.

<sup>509</sup> BSNSP, XXVIII B 17, ff. 17 - 18; ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 196r -v; 278v; 314v; 1465, ff. 417bis r-v; 1470, ff. 139r - 140r

<sup>510</sup> ASN, Mon. sopp., 1475, ff. 51v - 52r; 1393, f. 315r.

La gestione di questi beni avveniva in modo indiretto, attraverso delle concessioni a contadini e coloni che versavano annualmente alla comunità monastica soprattutto censi in denaro, raramente davano metà dei frutti o piccoli animali come galline, talvolta libbre di cera e olio. Uno sfruttamento del patrimonio limitato alla semplice sussistenza delle religiose è suggerito non solo dal fatto che la maggioranza dei documenti riguardano contratti di livello, soprattutto di enfiteusi perpetua (sono rare le concessioni a cinque, a quindici o a ventinove anni), ma anche dall'assenza di testimonianze riguardanti reinvestimenti sul mercato dei pochi frutti pervenuti e di riferimenti a *laboratores* salariati o a camerari che, come accadeva per il monastero di S. Chiara, si occupavano della gestione delle terre *in loco* e mandavano alle monache le rendite e i frutti da rivendere a Napoli<sup>511</sup>.

Gli unici ad avere precisi incarichi riguardanti la vita economica del monastero erano esclusivamente i frati domenicani, sempre presenti negli atti in qualità di procuratori o di vicari. Le religiose, tranne forse la priora, non avevano alcun compito specifico al riguardo. In alcuni monasteri femminili napoletani benedettini alle monache, invece, non toccava solo la responsabilità di occuparsi delle scritture dell'archivio, come nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, ma anche quella di amministrare le proprietà comuni, di integrare i beni pervenuti dai lasciti testamentari, di incassare le entrate. Erano le cosiddette infermiere, presenti nella documentazione dei conventi di S. Patrizia e di S. Gregorio

---

<sup>511</sup> PELLIZZARI, *I possedimenti fondiari del monastero di Santa Chiara*, p. 213.

Armeno che facevano parte di un organo dotato di particolare autonomia in seno alla comunità, l'infermeria, al quale -nonostante la denominazione- non spettava alcuna competenza nell'accudimento delle ammalate. Infermiere compaiono anche nella documentazione di S. Marcellino, ma dato lo stato attuale degli studi su questo monastero, non si può stabilire quali funzioni svolgessero realmente <sup>512</sup>.

Alle terre si aggiungevano gli edifici in città. Essi rispecchiavano la tipologia tipica delle case napoletane del tempo: costruite su più piani, a causa del poco spazio disponibile, si componevano di vani abitabili collocati ai piani superiori e di ambienti adatti alle attività commerciali ai piani inferiori. Le *apothecae*, invece, erano veri e propri retrobottega o locali da destinare al deposito delle merci. Questi immobili vennero locati soprattutto ai nobili cittadini <sup>513</sup>. Altre case, più modeste, vennero affittate ai cittadini che svolgevano le attività più svariate: sarti, mercanti, *sellari*, *carcari*, speciali <sup>514</sup>. Parte integrante del patrimonio, infine, erano le chiese, a loro volta in possesso di beni costituiti non solo da libri, da codici e da arredi sacri, ma soprattutto da terre coltivate. Si è già detto che di esse la priora del monastero aveva il diritto di giuspatronato. Chierici e presbiteri consegnavano alla comunità in occasione di particolari festività religiose, come segno visibile di dipendenza, una parte delle elemosine, discrete quantità di cera o di alcuni generi alimentari, molto spesso oblate.

---

<sup>512</sup> BSNSP, XXVIII C9, ff. 44 - 45.

<sup>513</sup> Gli ecclesiastici, invece, li troviamo solo tra gli affittuari delle terre: al sacerdote Pietro Gentile fu concesso un pezzo di terra ad Afragola nel 1343, alle monache di S. Maria Egiziaca un altro pezzo di terra sito in città presso il ponticello dell'Annunziata nel 1499 (ASN, Mon. sopp. 1393, ff. 220v - 221r).

<sup>514</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 40r; 88r; 102r - 103r; 150r - v; 257v.

## Capitolo VIII

### I LEGAMI CON L'ORDINE. L'OSSERVANZA

Il rapporto del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano con l'Ordine domenicano fu molto stretto per tutto il Basso Medioevo. Si instaurò immediatamente, fin dalla fondazione e si rinsaldò nel corso degli anni con la presenza continua dei frati all'interno del recinto claustrale. Purtroppo di esso, soprattutto per il XIV secolo e per la prima metà di quello successivo, non si sa molto. Si conosce meglio il periodo della seconda metà del Quattrocento, quando una fitta serie documentaria, che costituisce quasi una cronaca degli avvenimenti di quegli anni, ci testimonia un intenso interesse, non solo dei semplici frati, ma anche dei vertici dell'Ordine, per il monastero napoletano. Questi ultimi videro nell'unico convento femminile della capitale affidato ai Domenicani la possibilità di creare una casa perfettamente disciplinata da cui si propagandasse l'Osservanza in molti altri istituti religiosi del Mezzogiorno.

#### **1. L'Osservanza**

Il movimento dell' Osservanza si era originato nella seconda metà del XIV secolo in tutta Europa da un'esigenza spirituale avvertita da frati e da monaci di ritornare all'«osservanza» delle regole originarie a cui ciascuno doveva obbedire, senza indulgere a deviazioni che si erano formate nel corso del tempo. Essa era il

segno più vistoso di una vitalità e di una voglia di rinnovamento che ancora pervadeva la vita religiosa, e che, in periodi così difficili per la Cristianità, aveva contribuito anche allo sviluppo delle confraternite e dei Terzi ordini.

Mentre i Minori ebbero la tendenza a fondare *ex novo* conventi più adatti alle loro esigenze spirituali, i Predicatori, invece, tentarono soprattutto di riformare i conventi già esistenti, nei quali l'antica disciplina si era allentata, incontrando molte difficoltà a causa della resistenza dei frati che vi risiedevano. Lo stesso Capitolo generale, arroccato su posizioni conservatrici, alcuni dei maestri generali e di quelli provinciali non erano molto propensi ai movimenti di riforma. Essi, pur riconoscendo il lato positivo di un'esigenza di rinnovamento che si stava rivelando da più parti, non accettavano di buon grado la tendenza dei conventi riformati a riunirsi in congregazioni autonome. Queste ultime finivano con l'avere propri statuti, un vicario e un capitolo, configurandosi come organismi che, a lungo andare, potevano minacciare la stessa unità dell'Ordine.

Il maestro generale Marziale Auribelli, per esempio, fece una serie di importanti concessioni ai riformati, sperando che le loro richieste pressanti prima o poi terminassero: la possibilità di riunirsi in un capitolo biennale, nel 1455, e di eleggere liberamente un proprio vicario nel 1456. L'intervento di Pio II, però, che rese possibile la trasformazione della Società Lombarda, esistente già da quasi un ventennio, in una vera propria Congregazione di Lombardia, rese vane le cautele operate dal maestro generale. I frati della Congregazione da allora in poi risposero, non più al maestro provinciale, ma solo al vicario generale che aveva



pieni poteri nel riformare i conventi: poteva rimuovere il priore e sostituire perfino i conventuali<sup>515</sup>. Pio II nel 1460 volle che il vicario si consultasse con il pontefice prima di operare nuove riforme<sup>516</sup>.

L'appoggio del papato ai movimenti di riforma fu una costante nel Basso Medioevo. Esso, all'indomani dello Scisma, vide nel sostegno dei rami osservanti dei rispettivi Ordini un modo per riguadagnarsi una credibilità religiosa e per riaffermare il potere della Chiesa di Roma nella società. Infatti i frati osservanti avevano una capillare influenza sui fedeli ed esercitavano un'intensa attività pastorale, incardinata soprattutto sulla confessione e sulla predicazione. Questa predicazione itinerante, compiuta in volgare, propugnava un ideale di rinnovamento che ben si accordava con le ansie di rigenerazione espresse dalla società del tempo. I frati, soprattutto Predicatori e Minori, contribuirono a diffondere nuove forme di devozione popolare e, in alcuni casi, riuscirono ad incidere in maniera efficace sul contesto sociale, economico e perfino politico, arrivando a influenzare la redazione della legislazione delle

---

<sup>515</sup> L. AIRAGHI, *Gli ordini religiosi nel secolo XV. L'«Osservanza» preludio alla riforma in Diocesi di Milano*, a cura di A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI, L. VACCARO, Brescia - Gazzara (Varese) 1990, I, pp. 351 - 374; S. FASOLI, *Tra riforme e nuove fondazioni: l'Osservanza domenicana nel Ducato di Milano* in «Nuova Rivista storica», 76 (1992), pp. 420 - 424; W. HINNEBUSCH, *I Domenicani. Breve storia dell'Ordine*, Milano 1992, 144 - 148.

<sup>516</sup> Sull'Osservanza in generale cf. M. FOIS, *L'Osservanza come espressione della "Ecclesia semper renovanda"*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV - XVII*, Napoli 1979, pp. 13 - 107; K. ELM, *Riforme e Osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo. L'Osservanza*, Atti dell' XI Convegno internazionale, Società internazionale di Studi Francescani (Assisi, 20 - 22 ottobre 1983), Perugia 1985, pp. 151 - 167; G. ZARRI, *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, a cura di P. Prodi e P. Johanek, Bologna 1984, pp. 207 - 257; G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro settentrionale nel Quattrocento*, in *La chiesa e il potere politico*, pp. 174 - 175.

città<sup>517</sup>. Si comprende, dunque, come i principi o i gruppi dirigenti cittadini incoraggiassero le fondazioni religiose osservanti, che rappresentavano un fattore di equilibrio e tranquillità in una società in continua trasformazione.

A questo punto ci interessa sottolineare soprattutto gli sviluppi della riforma domenicana, che, nella metà del Quattrocento, si era già diffusa ampiamente in Italia attraverso le quattro vicarie : lombarda, toscana, del Regno di Napoli e di Sicilia. Nella *Provincia Regni* decisivi segni di rinnovamento si erano avuti già negli anni Venti - Trenta del XV secolo non solo attraverso l'opera del calabrese Paolo di Mileto, ma anche di S. Antonino, il futuro arcivescovo di Firenze, che fu priore tra il 1426 e il 1429 del convento di S. Pietro Martire di Napoli. La riforma si diffuse dapprima a Gaeta e ai centri domenicani più importanti della capitale, come S. Domenico Maggiore e S. Pietro Martire per affermarsi, poi, attraverso nuove fondazioni nel resto della Provincia: ad Ariano, a Caserta, ad Altomonte, a Castellabate, a Cosenza e a Pietravairano. Nel 1493 undici conventi di Terra di Lavoro, tra cui i tre osservanti di Napoli, entrarono a far parte della Congregazione Lombarda ad opera di Alessandro VI, dietro continue richieste della dinastia aragonese. Ma vi rimasero per soli tre anni<sup>518</sup>.

---

<sup>517</sup> RUSCONI R., *Da Costanza al Laterano: la calcolata devozione del ceto mercantile - borghese nell'Italia del Quattrocento*, in *Storia dell'Italia religiosa*, pp. 506 - 512.

<sup>518</sup>R. BIZZOCCHI, *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Quattrocento in Il Beato Pietro da Mogliano (1435 -1490) e l'Osservanza francescana*, a cura di G. AVARUCCI, Roma 1993 (Bibliotheca Seraphico - Cappuccina, 43), pp. 9 - 21; G. VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politico - sociali nel Mezzogiorno angioino - aragonese*, in «Rassegna storica salernitana», 14/2 (1998), pp. 67 - 101, soprattutto le pp. 80 - 83; Sulla breve vicenda dell'adesione dei conventi napoletani alla Congregazione Lombarda v. A. D' AMATO, *Sull'introduzione della riforma domenicana nel Napoletano per opera della Congregazione Lombarda (1489 - 1501)*, in «AFH», 26 (1956), pp. 249 - 275; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, II, pp. 219 ss.

## **2. L'Osservanza al femminile: il caso del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano**

L'Osservanza promossa nei monasteri femminili nel Basso Medioevo si ricollegava ad istanze prettamente municipali. In una società come quella italiana in cui, proprio nella seconda metà del XV secolo a causa dell'aumento demografico e dell'innalzamento delle doti matrimoniali il numero delle donne che entravano in convento stava aumentando in modo vertiginoso, era naturale che il potere politico, i notabili della città e gli ordinari diocesani nutrissero una certa preoccupazione nei confronti delle comunità femminili. Furono loro a incoraggiare la riforma, l'unica in grado di impedire quegli eccessi che aveva contraddistinto la condotta di alcune religiose. Esse avevano pur sempre il ruolo sacro di pregare per il bene dell'intera città e non potevano diventarne il disonore. Spesso, invece, motivazioni spirituali a stento celavano interessi esclusivamente economici: l'Osservanza rappresentava il modo più efficace per controllare i beni monastici oppure per sottrarli ad alcune casate che già li detenevano. L'eliminazione dell'abbaziato a vita, cioè uno degli strumenti attraverso i quali i gruppi parentali riuscivano ad accaparrarsi parti del patrimonio monastico, veniva quindi attuato in tutti i conventi riformati.

Il numero e la complessità delle forze implicate nella riforma dei monasteri femminili spiegano anche i contrasti che essa poteva provocare all'interno delle comunità, che si risolvevano non di rado in frequenti ribellioni agli ordinari diocesani, in appelli all'autorità pontificia o ai superiori degli Ordini, in numerose spaccature all'interno dei gruppi di religiose con la conseguente frantumazione dei beni monastici. Alcune delle monache, infatti, riuscivano ad abbandonare il monastero e a farsi restituire la dote<sup>519</sup>. Queste forze, implicate nella riforma, sono leggibili quasi sempre, dunque, in un contesto cittadino. A Lecce per esempio, nella seconda metà del Quattrocento, i tentativi di riforma imposti nel monastero femminile di S. Giovanni, fu l'espressione concreta delle tensioni sociali che si avvertivano nella città. Da una parte c'erano il vescovo e l'Università, promotori dell'Osservanza ed espressione di un saldo patriziato cittadino, dall'altra la badessa del monastero che tenacemente si opponeva, ed era esponente dell'aristocrazia feudale che da tempo controllava il monastero. A Milano, dove il primo tentativo di riforma risale al 1444, a quattro monasteri benedettini fu imposta l'Osservanza solo grazie all'intervento della famiglia ducale, in particolare di Bianca Maria Visconti e di Bona di Savoia, nonostante gli ostacoli creati dalle stesse autorità ecclesiastiche<sup>520</sup>.

---

<sup>519</sup>ZARRI, *Monasteri femminili e città*, pp. 373 - 382; EADEM, *Riforme osservanti e movimenti religiosi femminili nel secolo XV: studi e ricerche*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania: secoli XIV e XV*. Atti della settimana di studio dell'Istituto storico italo - germanico in Trento (Trento, 8 - 12 settembre 1997), in corso di stampa

<sup>520</sup> MASSARO, *Monasteri femminili e realtà urbane in Terra d' Otranto nel Tardo Medioevo*, p. 269; R. MARIANI, *Monasteri benedettini femminili a Milano prima della Riforma*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 219 - 247.

A Napoli il primo caso conosciuto è proprio quello del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano. Il 20 maggio del 1455 Callisto III, sollecitato dallo stesso Alfonso d'Aragona e da una nobildonna, Francesca Orsini, ordinò agli arcivescovi di Napoli, Amalfi e Sorrento di recarsi entro due mesi presso il monastero per imporre ad esso l'Osservanza :

«in monasterio predicto, tam in spiritualibus quam temporalibus et tam in capite quam membris, debite reformationis officium auctoritate apostolica impendere, ac solícite exercere curetis, ac omnia fulciatis amminiculo que illo noveritis indigere».

La stessa Francesca, che con altre donne aveva rivelato la volontà di entrare nel monastero, una volta sottoposto alla riforma, poteva essere tranquillamente accolta dalle altre religiose, le quali, tutte insieme, avrebbero goduto dei privilegi e delle immunità riservate alle monache degli altri monasteri osservanti. Le misure prese dal pontefice erano inderogabili: le monache disposte a vivere secondo la regolare Osservanza potevano farlo, da allora in poi e liberamente; coloro che intendevano sottrarsi, avrebbero potuto trasferirsi in altri monasteri, appartenenti o meno all'Ordine domenicano, purché disposti a riceverle, ovviamente con i loro beni e le loro doti. Se altre religiose, provenienti dall'esterno, avessero invece espresso il desiderio di entrare nel monastero napoletano, perfino prive del permesso dei loro superiori, avrebbero potuto farlo, purché il loro numero non superasse le tredici unità.

Il pontefice, infine, si occupò della posizione giuridica che l'ente religioso, così rinnovato, avrebbe acquisito all'interno dell'Ordine, ponendolo sotto il controllo del vicario della *Provincia Regni Siciliae citra Farum*, al quale sarebbe spettato il delicato compito di scegliere dei frati di sicura affidabilità, per ascoltare le confessioni delle monache, per amministrare ad esse i sacramenti e per occuparsi delle loro relazioni con il mondo esterno <sup>521</sup>.

Dopo poco più di venti giorni, Callisto III, non avendo ricevuto ancora alcuna notizia sulla riforma, scrisse a Marziale Auribelli, maestro generale dell'Ordine domenicano, spingendolo ad occuparsi personalmente della questione<sup>522</sup>. Evidentemente qualcosa non era andato nel verso giusto e doveva essersi manifestata da parte delle monache una prevedibile ostilità ai programmi pontifici. In effetti le religiose avevano trovato, tra i molteplici documenti pontifici conservati nell'archivio, un privilegio cui aggrapparsi: l'esenzione concessa da Martino V trenta anni prima<sup>523</sup>. Essa offrì immediatamente la possibilità di non piegarsi ad una riforma che, senza dubbio, andava a rompere quei precari equilibri creatosi all'interno della comunità, che non solo sarebbe stata improvvisamente soggetta a disciplina più rigorosa, ma avrebbe dovuto perfino accogliere nel suo seno un zelante gruppo di religiose proveniente dall'esterno, quello appunto guidato da Francesca Orsini.

---

<sup>521</sup>BSNSP, 9 CC II 16. Questo documento ci è pervenuto in una copia del XVIII secolo.

<sup>522</sup>BSNSP, 9 CC II 17, 8 giugno 1455. Su questo maestro generale eletto una prima volta, (1453 - 1462) poi deposto e rieletto (1465 - 1483) cf. R. P. MORTIER, *Histoire des Maitres Généraux*, pp. 349 - 402; 419- 487; R. CREYTENS, *La déposition du maître Martial Auribelli O.P. par Pie II (1462)*, «AFP», 45 (1975).

<sup>523</sup> Martino V nel 1424 aveva disposto inizialmente il trasferimento delle monache nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, ormai ridotto in commenda, sul quale l'arcivescovo Nicola di Diano ventava ancora diritti. Nel 1425 il pontefice concesse alle religiose l'esenzione: v. BSNSP, 9 CC V 7.

A Callisto III non restò altro da fare che, dopo un'attenta analisi dell'autenticità del privilegio, incaricare Giovanni, arcivescovo di Maiorca, residente in quel momento a Napoli, di informarsi *de vita, moribus, et honestate priorissae et monialium dicti monasterii*, e qualora avesse appurato *quod ipse priorissa et moniales divinis officiis diurnis, pariter ac nocturnis intersint ac pro earum fama et honestate servandis monasterium praedictum in structuris et aedificiis multipliciter reparaverint, earumque superioribus obedientes extiterint*, di annullare le precedenti disposizioni di riforma<sup>524</sup>. Dopo alcuni mesi l'arcivescovo, avendo accertato l'integrità e l'onestà che contraddistinguevano la vita delle religiose e la loro sollecitudine nel riparare l'edificio monastico, nonché la loro ferma intenzione di continuare in futuro a tenere simile condotta, in qualità di *exeutor unicus* delle volontà del papa, dispose che il monastero fosse affidato al provinciale dell'Ordine e che nessuno potesse, da allora in poi, riformarlo, o punire e correggere la priora e le monache. Inoltre, nessuna suora avrebbe potuto diventare priora della comunità, se non avesse trascorso in essa almeno due anni: disposizione, richiesta forse in modo esplicito dalle religiose, che intendeva rendere difficile la scalata alla massima carica da parte di elementi estranei alla comunità, come Francesca Orsini, se fosse mai riuscita ad entrare nel monastero<sup>525</sup>.

Le ragioni per le quali le cose in seguito andarono diversamente rispetto a questo primo successo delle religiose napoletane, che nel giro di tre anni si

---

<sup>524</sup> ASN, 1457, ff. 63r - 70r, 21 luglio, 1455; su *Joannes Garcia Alamani*, arcivescovo di Maiorca tra il 1447 e il 1459 v. GAMS, *Series episcoporum Ecclesiae Catholicae*, p. 48

<sup>525</sup> ASN, 1459, ff. 25r - 36v, 27 novembre 1455.

trovarono costrette ad accettare la riforma, potranno essere chiare solo facendo luce su questa donna, che rimane, a nostro avviso, uno dei personaggi chiave della vicenda. E' da sottolineare che tutta una tradizione, iniziata già nel XVI secolo, ha esaltato questa priora come una figura carismatica, sotto la guida della quale sarebbe cominciata una nuova era per il monastero, riformato letteralmente da capo a piedi<sup>526</sup>. Ciò era consueto: le cronache e la letteratura riguardante i monasteri femminili sono quasi sempre animate da questi personaggi che acquistano un'aura quasi mitica, soprattutto in tempi di esigenza di ordine e di rigore, come furono quelli post-tridentini. In questo caso, le testimonianze più affidabili su Francesca in nostro possesso ci restituiscono, però, di lei l'immagine, seppure di proporzioni più modeste rispetto a quelle tramandate, di una donna dotata delle capacità di incidere effettivamente sulla realtà in cui si trovò ad operare.

## **2.1 Le forze coinvolte: Francesca Orsini e la nobiltà napoletana**

Figlia di Giovanni Orsini, conte di Manoppello, le fu riservato un marito appartenente ad una delle famiglie feudali più in vista del Regno: Giovanni Antonio Marzano, duca di Sessa<sup>527</sup>. Quest'ultimo, fedele dapprima a Giovanna II, era passato poi al servizio di Alfonso e con lui aveva partecipato alle alterne

---

<sup>526</sup> D'ENGENIO CARACCILO, *Napoli sacra*, pp. 225 - 226; GALANTE, *Guida sacra della città di Napoli*, p. 89; F. CEVA GRIMALDI, *Memorie storiche della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli 1857, pp. 78; VALLE, *Breve Compendio*, pp. 181 - 184.

<sup>527</sup> P. LITTA - L. PASSERINI, *Famiglie celebri italiane*, Milano - Torino, 1819 -1833, VIII, tav. VI



vicende che erano culminate nella conquista aragonese del Regno: dalla prigionia per mano di Filippo Maria Visconti al solenne trionfo finale. Il re gli conferì perfino la prestigiosa carica di Grande Ammiraglio, e volendolo legare strettamente a sé, diede in sposa sua figlia Eleonora al figlio ed erede Marino, che il duca aveva avuto dalla prima moglie, Covella Ruffo<sup>528</sup>. D'altra parte, come è già stato notato precedentemente, i legami che Francesca aveva con la corte non si esaurivano nella considerazione che vi aveva goduto suo marito, ma consistevano in effettivi vincoli di parentela: sua sorella aveva sposato Mariano, fratello di Lucrezia d'Alagno e la stessa Isabella di Chiaromonte era sua lontana parente. Non sorprende, dunque, che a distanza di qualche anno ella avesse potuto avere una certa capacità di esercitare pressioni nell'ambiente reale per poter accedere al monastero dei SS. Pietro e Sebastiano.

La prima testimonianza scritta riguardante Francesca risale al 1449: anno in cui le venne assegnata la ragguardevole dote di ottomila ducati, in seguito alla stipula con Giovanni Antonio Marzano dei *capitula* matrimoniali, nei quali l'Orsini si era impegnato a versare la dote accendendo un'ipoteca sulle terre feudali di Pietravairano e di Francolise, cioè l'eredità della stessa Francesca <sup>529</sup>.

---

<sup>528</sup> BNN, Ms. Br. III C 5, f. 1r - v; F. CAMPANILE, *L'armi ovvero insegne di nobili*, pp. 265 - 266; *Fonti aragonesi*, a cura degli archivisti napoletani, Napoli 1957 - , II, p. XXI; su Covella Ruffo v. anche C. NARDI, *Notizie su Covella Ruffo*, in «Brutium», 32 (1953), n. 11 - 12, pp. 9 - 10.

<sup>529</sup>BSNSP, 9 CC II 15, 20 novembre 1449. Il documento è la conferma della convenzione stipulata pochi giorni prima. Una nota apposta sulla plica ci informa che esso fu presentato nel Sacro Regio Consiglio il 18 giugno del 1458 dal procuratore di Francesca Orsini, un certo Francesco *de Palmeriis*. Era il periodo in cui, nel giro dei pochi mesi, Francesca avrebbe visto risorgere nuovamente le speranze di entrare nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, quindi tentò di riappropriarsi della dote, lasciata in mano al figliastro, Marino di Rossano. Secondo la convenzione gli eredi del duca avrebbero dovuto restituire la dote interamente. E' ascrivibile probabilmente allo stesso anno la supplica di Francesca al re, pervenutaci tramite una trascrizione priva di data, affinché Marino consegnasse i mille ducati che ancora le doveva. Nella supplica la donna compare come *vidua et religiosa et non habet unde vivere et alimentare ac et est oppressa, obligata multis debitis et nihil aliud habet nisi dotas predictas ex quibus possit suppleri* (ASN,

Il matrimonio durò poco e la duchessa si ritrovò, nel 1453, già vedova. Eppure gli anni trascorsi nella dimora del marito, a Sessa, avevano rivestito importanza fondamentale per la sua formazione religiosa. Domenico Marchese, autore di una raccolta di vite dei santi, dei beati e dei venerabili appartenenti all'Ordine dei Predicatori, l'unica fonte a nostra disposizione su alcuni particolari della vita di Francesca, narra che fu proprio nella lussuosa dimora ducale che ella aveva incontrato colui che, da allora in poi, sarebbe stato il suo confessore: Angelo di Penne, probabilmente già a quei tempi fautore della riforma dell'Ordine domenicano<sup>530</sup>.

Nulla ci dicono le fonti esterne all'archivio monastico di questo frate; abbiamo però alcune informazioni riguardanti il contesto in cui egli dovette muoversi, carico degli ideali di riforma: a Sessa Aurunca, già da tempo, vi era un convento osservante in cui lo stesso s. Antonino aveva ricoperto la carica di priore. Non stupisce, dunque, che la duchessa, possa essere venuta in contatto con le istanze di più profondo rinnovamento che anche al Sud della penisola stavano percorrendo l'Ordine.

---

Mon. sopp. 1493, ff. 120r - 120v). Il debito non era stato saldato interamente neppure dopo la morte del principe di Rossano, giacché, Francesca, ormai priora fu costretta a ricorrere nuovamente al Sacro Regio Consiglio (ASN, 1493, ff. 135r - 136r, senza data).

<sup>530</sup> D. M. MARCHESE, *Sagro diario domenicano*, Napoli 1668. Su questo agiografo cf: V. G. LAVAZZUOLI, *Catalogo degli uomini illustri figli del real monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1977, pp. 60 - 62; D. AMBRASI - A. D'AMBROSIO, *La diocesi e i vescovi di Pozzuoli*, Napoli 1990, pp. 304 - 308; ASN, Mon. sopp. 583, f. 218 ss; G. SODANO, *Miracoli e ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI - XVIII secolo)* in «ASP» 105 (1987), pp. 305 ss; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, II, pp. 401 - 403. Il Marchese avverte nella premessa alla vita della priora di aver tratto le notizie dal già citato Teodoro Valle e da «relazioni fedelissime che si conservano nel monastero de Santi Pietro e Sebastiano». In effetti non ci è pervenuto nulla in proposito. In una storia del monastero, scritta da *Filippus de Aloisio* (ASN, Mon. sopp. 1386, ff. 1r - 50v), si trovano alcuni particolari riguardanti la vita della priora che, palesemente tratta da quella del Marchese, fornisce dati nuovi appartenenti, forse, alla tradizione non pervenutaci. L'attendibilità del racconto di Domenico Marchese - sebbene mosso dall'intento di conferire un'aura edificante al personaggio - è avvalorata, come vedremo, da numerose attestazioni documentarie.

Ma seguiamo per un tratto il racconto di Domenico Marchese:

« ... piacque al Signore di chiamare a sé il duca, restando ella vedova, assai giovane: il che fu occasione che i suoi parenti procurassero di farla passare alle seconde nozze, ma ella, in vedersi libera dal mondo, per ligarsi e dedicarsi tutta a Dio, non ne volle sentir parola; anzi per chiarire il mondo ed i suoi parenti del suo proposito, col consiglio del già detto padre frat'Angelo suo padre spirituale, che era stato anco del duca suo marito, risolse di prendere il terzo habito di San Domenico, come fece, con grande disgusto de suoi parenti, da quali fu gravemente perseguitata, a segno che per poter vivere quieta e darsi, come desiderava, all'oratione ed ad altri spirituali exercitii, li bisognò ritirarsi da Sessa in una sua terra, chiamata la Pietra Vairana, ove in compagnia di suor Caterina di Abella e di suor Lucia della Pietra, e di altre, che a sua imitatione haveano in Sessa ricevuto il terzo habito, ritirata in una casa, quasi in chiuso monastero, viveano in comunità, ed osservando tutti i rigori della Regola, recitavano il divino officio, attendendo all'esercitio dell'oratione e menando in terra una vita angelica».

Il passo, anche se fornisce alcuni dati non sempre verificabili, ha notevoli conferme documentarie. Innanzitutto è da sottolineare che dalla viva voce dell'agiografo viene rivelato un vero e proprio spaccato, spirituale e sociale, della religiosità femminile del XV secolo: il crearsi di un piccolo gruppo di terziarie regolari intorno ad una nobile vedova, sotto la guida dei frati mendicanti. Non era

raro il caso di donne, che a causa di precise strategie matrimoniali si ritrovassero prima destinate ad uomini molto più anziani di loro e poi precocemente vedove. Una posizione sociale divenuta improvvisamente scomoda, l'interesse dei parenti a risposarle e a volte le vere e proprie persecuzioni subite a causa della dote, e non ultima una sincera pietà religiosa, da vivere a più stretto contatto con il mondo, potevano condurre queste donne ad una scelta alternativa al chiostro, che non implicava, in genere, una stretta clausura. In molti casi questi gruppi, diventavano, grazie a lasciti cospicui ad essi destinati, delle vere e proprie comunità, appartenenti al secondo Ordine<sup>531</sup>.

Anche Francesca Orsini e il gruppo che si era gradualmente stretto intorno a lei seguirono un simile percorso. Già nel 1454 Angelo di Penne era accanto alla donna in qualità di confessore. Fu Marziale Auribelli ad accordare formalmente alla donna il permesso di potersi affidare alle cure spirituali del frate domenicano:

«confessori vestro assumpto, quatinus omne tempore quo voluit ad vos accedere tociens quociens vobis placuit aut sibi videbitur et redire ac vobiscum morari ubicumque situs valeat, quem pro negociis vestris quocumque volueritis etiam mittere valeatum sive cuiuscumque me inferiorum contradictione ... »<sup>532</sup>.

---

<sup>531</sup> Il fenomeno, dovuto anche all'esplosione demografica del XV secolo, è stato messo in rilievo più volte da Gabriella Zarri, che ne ha illustrato non solo le motivazioni religiose e sociali, ma ne ha anche sottolineato «la varietà delle situazioni in ambito geografico e delle evoluzioni in ambito cronologico» e quindi l'opportunità di uno studio su basi locali. A questo proposito è opportuno considerare che a Napoli tale tipo di testimonianze, almeno nel XV secolo, è niente affatto usuale. Ciò riporta all'attenzione il solito problema: scarsità di fonti o scarsa incisività del fenomeno? Le riflessioni della Zarri sono in: *Dalla profezia alla disciplina (1450 - 1650)*, in *Donne e fede*, pp. 183 - 190; EADEM, *Riforme osservanti e movimenti religiosi femminili nel secolo XV*, cit.

<sup>532</sup> ASN. Mon. supp. 1457, f. 628r, originale (17 maggio 1454).

Non sappiamo però se il gruppo devoto si fosse già formato, anche se un anno dopo Francesca aveva già preso il Terz'Ordine<sup>533</sup>. Nulla ci è rimasto purtroppo sul suo soggiorno a Pietra Vairano, senz'altro plausibile, perché proprio lì, come è già stato sottolineato, ella aveva ereditato alcune proprietà dal padre. Inoltre il convento domenicano osservante di S. Maria della Vigna, sorto proprio a Pietra Vairano nel 1458, aveva alle sue origine l'attività di alcuni frati che dovevano aver creato lì un ambiente spirituale, con il quale senza dubbio le nuove le religiose erano entrate in contatto<sup>534</sup>.

Ciò che accadde in seguito ci è riferito solo dal Marchese, che ci informa dell'arrivo di Francesca a Napoli, senza soffermarsi sulle circostanze di quello che a noi appare un improvviso trasferimento in città:

«ove fu honorata grandemente dalla regina Isabella che era sua parente, e della stessa famiglia Ursina, figlia del principe di Taranto, ed ivi con breve pontificio, ricevè nella chiesa di San Domenico, coll'habito monacale, anco il velo, in compagnia non solo di quelle che erano vissute seco nella Pietra Vairana, ma anco di suora Primavera Brancaccia, che li fu data per compagna dalla stessa regina ».

La regina di cui si parla è, naturalmente, Isabella di Chiaromonte, prima moglie di Ferdinando I, re di Napoli e nipote di Giovan Antonio del Balzo Orsini,

---

<sup>533</sup> BSNP, 9 CC II 16: è la già ricordata lettera di Callisto III agli arcivescovi di Napoli, Amalfi e Sorrento per promuovere l'Osservanza nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, in cui si allude che Francesca Orsini, *spretis mundanis delectationibus, habitum Tertii Ordinis beati Dominici suscepti*.

<sup>534</sup> Sul monastero di S. Maria della Vigna cf. BOP, III, pp. 385 - 386; S. L. FORTE, *Le province domenicane in Italia nel 1656*, «AFP», 1969, pp. 425 - 585, qui 467; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell'Italia Meridionale*, I, pp. 139 - 140.

principe di Taranto<sup>535</sup>. Quest'ultima sarebbe stata, dunque, uno dei tramite dell'introduzione di Francesca in una delle cerchie più aristocratiche della capitale. La religiosa, in compagnia delle fedeli *sorores* di Pietra Vairano, avrebbe familiarizzato con un'altra donna, condividendo con essa esperienze spirituali : Primavera Brancaccio, il cognome della quale ci riporta ad una delle casate più illustri del seggio di Nido.

Il legame con un membro di questa antica famiglia non era sicuramente casuale, ma doveva collocarsi in una rete di relazioni con gran parte del prestigioso seggio napoletano, secondo quanto riporta l'autore della breve storia del monastero presente in uno dei volumi del fondo Monasteri soppressi<sup>536</sup>, che seppure ha attinto largamente dal Marchese, in alcuni punti se ne distacca, attingendo forse da testimonianze presenti nell'archivio monastico. Egli descrive il momento in cui Francesca prese i voti nella cappella del Santissimo Crocifisso di S. Tommaso d'Aquino in S. Domenico Maggiore, accompagnata da un nutrito corteo, formato non solo dai frati domenicani che recavano fiaccole accese, ma anche «dal fiore della nobiltà e particolarmente della piazza di Nido».

Le famiglie nobili del seggio di Nido, a questo punto, tentarono, secondo le religiose dei SS: Pietro e Sebastiano, di esercitare una certa pressione sui beni del monastero tanto da rendere necessario l'intervento pontificio. Callisto III, infatti, incaricò Giovanni, arcivescovo di Maiorca - era il 1457, poco prima che venisse definitivamente imposta l'Osservanza alla comunità - di accertare se rispondeva a

---

<sup>535</sup> VALLE, *Breve compendio*, pp. 178 - 180; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I, p. 186.

<sup>536</sup> ASN. Mon. supp. 1396, ff. 30r - 32r.

verità la notizia che alcuni nobili del seggio di Nido avevano tentato più volte di accaparrarsi redditi e proventi spettanti legittimamente alle religiose e ai frati che dimoravano presso di loro, in appositi edifici dello stesso monastero. Il papa non esitò, in quella circostanza, a minacciare di scomunica i colpevoli, nel caso in cui le notizie si fossero rivelate vere<sup>537</sup>.

In effetti i nobili napoletani non avevano strumenti per controllare i beni della comunità, dunque la supplica delle religiose al pontefice si può interpretare come uno degli ennesimi tentativi di resistenza alla riforma, nella quale, probabilmente, erano coinvolti anche loro. Questo fatto è confermato dalla predilezione che quelle stesse famiglie, durante la seconda metà del Quattrocento, dimostrarono per il convento ormai passato all'Osservanza e che rappresentava per le loro consanguinee una dimora prestigiosa. A questa motivazione si affiancavano anche sinceri interessi di riforma verso una comunità nella quale si erano avvertiti già i primi segni di decadenza morale, come si vedrà in seguito, tanto da richiedere delle nuove disposizioni per la vita comunitaria da parte del maestro generale.

Ritornando a Francesca Orsini ci accorgiamo che non si era arresa e aveva rivolto una nuova supplica a Callisto III, per fondare, questa volta *ex novo* un monastero osservante. Dal privilegio con il quale il papa le accordò la concessione si apprende la radicalità della scelta di vita religiosa che aveva compiuto, prendendo l' *habitum de penitencia Sancti Dominici*, e vivendo

---

<sup>537</sup> BSNSP, 9 CC V 15 (1 ottobre 1457).

*socialiter* insieme con *nonnullae virgines postquam per verba de presenti matrimonium contraxerant nulla tamen carnali copula subsecuta*. Le religiose però aspiravano ormai a formare una vera e propria comunità monastica, affidata al maestro generale dei Predicatori e soprattutto ai frati domenicani osservanti. Nel frattempo chiedevano di poter vivere in clausura in una casa di loro scelta, mentre attendevano la costruzione di un monastero con una chiesa, un dormitorio, un orto e altre necessarie attrezzature, da concludersi entro due anni, a spese della nobildonna.

Callisto III non solo non si oppose, ma elargì alle religiose tutto ciò che gli veniva chiesto: il permesso di costruire l'edificio, di aderire alla riforma, di dipendere direttamente dal vicario dell'Osservanza del Regno di Sicilia, di poter disporre di frati idonei che ascoltassero le confessioni e amministrassero loro i sacramenti, e di godere dell'esenzione. Anzi, Francesca e le altre religiose, prima nella casa e poi nel monastero avrebbero potuto già godere di tutti i privilegi dei monasteri osservanti<sup>538</sup>. Accanto a Francesca Orsini e alle sue compagne continuava ad esserci Angelo di Penne. Dopo pochi giorni, infatti, lo stesso papa concesse a Francesca la conferma di poter disporre del suo confessore, *eiusdem ordinis de Observantia professorem*. Egli d'altra parte - si dice nel documento - le era accanto, per volontà del marito, da circa otto anni: da allora in poi, con l'approvazione del pontefice, sarebbe stato il suo *confessorem ac patrem spiritualem et gubernatorem anime*<sup>539</sup>.

---

<sup>538</sup> BSNSP, 9 CC V 11 (27 gennaio 1456).

<sup>539</sup> BSNSP, 9 CC V 12 (8 febbraio 1456); BOP, II, p. 361.



## 2. 2. Il ruolo dell'Ordine

Il progetto di fondare questo nuovo monastero non era attribuibile soltanto all'iniziativa di un gruppo di religiose formatesi in ambiente osservante, ma si collocava in un contesto molto più ampio che coinvolgeva la volontà dei vertici dell'Ordine. Ne abbiamo notizia dalle stesse monache dei SS. Pietro e Sebastiano. Esse erano venute a conoscenza di un fatto per loro estremamente minaccioso: il monastero fondato da Francesca Orsini avrebbe dovuto rappresentare una sorta di testa di ponte da cui si potesse diffondere una riforma che doveva investire tutti i monasteri femminili affidati alla cura dei Domenicani esistenti nelle province di Terra di Lavoro e di Abruzzo. Le religiose, dunque, si erano rivolte alla Santa Sede chiedendo ansiosamente a Callisto III che l'esenzione, già ottenuta, fosse confermata, affinché la loro autonomia non venisse lesa da questo progetto di riforma<sup>540</sup>.

Nel frattempo i preparativi per la fondazione del monastero di Francesca e delle sue *sorores* si infittivano: Marziale Auribelli incaricò Angelo di Penne, una volta che avesse trovato un sito adatto per l'edificio sacro, di far giungere da un monastero pisano, del quale non dice il nome, e da quello di S. Pietro Martire di Firenze alcune religiose che potessero informare la neonata comunità, secondo la regolare Osservanza<sup>541</sup>.

---

<sup>540</sup> BSNSP, 9 CC V 13 (31 dicembre 1456).

<sup>541</sup> ASN, 1457, f. 615r, originale (22 maggio 1458).

La documentazione riguardante il periodo da maggio a luglio del 1458 presenta, però, a questo punto, un'ampia zona grigia: il 24 luglio infatti gli eventi sembrarono già essere precipitati: Angelo di Penne, con il benvolere del provinciale in carica, Senibaldo, si era imposto con la forza quale nuovo priore del monastero, nel quale era stata destituita la legittima priora, Violante d'Aquino. Le religiose napoletane avevano fatto ricorso ancora una volta alla S. Sede, sostenendo che per nulla al mondo si sarebbero sottoposte a colui che consideravano solo un «servitore dell'ex duchessa»<sup>542</sup>.

Le conventuali, questa volta, non riuscirono ad ottenere ciò che avevano richiesto, anzi, con la salita sul soglio pontificio di Pio II, le cose si volsero, per loro, al peggio. Il pontefice, annullando il privilegio di Callisto III, ordinò che il monastero napoletano venisse, una volta per tutte, riformato. Ci rimangono le sue disposizioni del 3 settembre 1458, che pur ricalcando quelle che, inizialmente, lo stesso Callisto III aveva dato agli arcivescovi napoletani, hanno un tono decisamente più risoluto. Innanzitutto è da rilevare che il pontefice richiese l'intervento diretto del maestro generale, Marziale Auribelli, al quale è destinato il documento e che viene detto nella *narratio* come seriamente impegnato nella riforma dei conventi domenicani, sia maschili che femminili. Lo stesso ingresso in monastero di Francesca Orsini assunse maggiore rilievo e la sua futura collocazione, al vertice della comunità, venne subito, fin dall'inizio, nettamente sancita. La formazione religiosa della nuova comunità poteva essere garantita da

---

<sup>542</sup> BSNSP, 9 CC II 19.

alcune monache osservanti, provenienti da altri monasteri, in grado di mettere a disposizione la loro esperienza per istruire le religiose napoletane. Nessuna indulgenza, invece, per le monache renitenti, che vennero minacciate di censura ecclesiastica. In caso di una loro resistenza si sarebbe potuto ricorrere anche al braccio secolare <sup>543</sup>.

La dipendenza diretta dell'ente dal maestro generale, infine, conferiva alla comunità, svincolata da autorità territorialmente più vicine come quella del provinciale, un margine di autonomia molto ampio. Leonardo Mansueti poi, nel 1475, constatando come nel monastero vigesse ancora la perfetta osservanza, intese prolungare nel tempo questo legame, affinché non ci fossero vincoli di nessun genere né con il vicario generale dei conventi riformati né con chiunque altro, senza una sua espressa licenza <sup>544</sup>. Tale documento fu confermato, come si evince dalle sottoscrizioni autografe dei successivi maestri generali, nel 1475, nel 1482, nel 1542, nel 1548 e nel 1589<sup>545</sup>.

Le religiose non si piegarono subito, però, alle disposizioni pontificie e si rinchiusero anzi nel monastero, impedendo l'entrata a chiunque volesse rendere attiva la riforma. Abbiamo una testimonianza della disperata resistenza attraverso un documento dell'undici settembre dello stesso anno, che è interessante riportare qui in alcuni stralci, in quanto riferisce la viva voce dei protagonisti di quegli

---

<sup>543</sup> BSNSP, 9 CC V 9 (3 settembre 1458); il 27 settembre dello stesso anno Marziale Auribelli diede le stesse disposizioni ai priori provinciali della *Provincia Regni*, Francesco di Monopoli e Luce di Pontecorvo, e ad Angelo di Penne, già priore dei S. S. Pietro e Sebastiano: cf. BSNSP, 9 CC V 14.

<sup>544</sup> Su Leonardo Mansueti v. R. P. MORTIER, *Histoire des maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*, Paris 1903 - 1920, pp. 488 - 541

<sup>545</sup> BSNSP, 9 CC III 3 (20 novembre 1475).

avvenimenti che rappresentarono per la comunità una vera e propria svolta. Si erano recati al convento il giudice della curia arcivescovile *Maczeus de Galluro*, il notaio *Nardus Russus*, alcuni frati e Angelo di Penne. Il giudice intendeva mostrare alle religiose alcune disposizioni del maestro generale e il breve di Pio II:

«non semel set pluries pulsavit dictas portas dicendo alta et intellegibili voce: "chi sta qua dentro ad chisto monasterio, apere!" qua non semel set pluries dixit dicta verba" ».

Alla fine dall'interno si ebbe qualche segno di vita e qualcuno se *affenestravit per quedam portellum parvulum cancellatum de ferro et dixit eidem Maczeo:*

« "che si venuto affare qua?" et dictus Maczeus nuncius replicavit et dixit:" yo so nuncio apostolico requisito per fratre Angelo, priore de questo monasterio, priore palesemente nominato in cheste lictere", ostendendo eidem dictas licteras per dictum portellum, "ma tu che si? Yo volyo presentare et fare legere queste lictere et uno breve dentro" ».

A nulla valsero le successive insistenze; per tutta risposta anche il *portellum* fu chiuso e al giudice e al resto del gruppo non rimase altro da fare che far affiggere i documenti sulla porta del convento e riservarsi di tornare in vesti meno pacifiche<sup>546</sup>.

Dunque, a questo punto, si comprende come i vertici dell'Ordine e Francesca Orsini, abbandonando l'idea di fondare un nuovo monastero osservante, appena si

---

<sup>546</sup> BSNSP, 9 CC II 20.

era presentata l'occasione, avessero preferito rivolgere la loro attenzione nuovamente al monastero dei SS. Pietro e Sebastiano. Questa era solo la prima e indispensabile tappa di un piano a vasto raggio, nel quale era coinvolta una parte consistente del Regno, che avrebbe garantito una vita più disciplinata, una più stretta clausura degli istituti religiosi coinvolti, impedendone, inoltre, la dispersione patrimoniale.

Già in passato si erano avute esperienze di riforma simili, partite da un monastero esemplare e diffuse in un contesto più ampio. All'inizio del secolo Giovanni Dominici aveva promosso una riforma delle case femminili veneziane, incentrata sul ritorno ad una più austera disciplina del monastero domenicano del *Corpus Domini* <sup>547</sup>. A dimensione sovraregionale fu invece, negli anni venti del XV secolo, la riforma che investì i conventi femminili di area francescana. Fu Bernardino da Siena a incoraggiare la fondazione, da parte di Paola Malatesta, di un monastero osservante a Mantova da cui si mosse una schiera di suore che informarono o fondarono case a Verona, Ferrara, Padova e Venezia. Più duraturo nel tempo fu il movimento propagatosi dal monastero di S. Lucia, fondato a sua volta da monache agostiniane provenienti da Sulmona. Da un monastero riformato da suore folignati, Monteluca a Perugia, venne fuori, invece, un continuo flusso di religiose che fino alla fine del secolo riformarono, o tentarono di riformare, conventi in numerose zone dell'Italia centrale: Roma, Firenze, Urbino, Arezzo, Perugia, Montefalco, Narni, Gubbio, Foligno, Spoleto. In questo

---

<sup>547</sup> ZARRI, *Riforme osservanti e movimenti religiosi femminili nel secolo XV*, cit.

ambito si registrò un tentativo, attuato nel 1470, anche nel convento di S. Chiara a Napoli<sup>548</sup>.

Il potere regio, invece, non sembrava molto interessato a promuovere la riforma nei conventi femminili a Napoli o nel resto del Mezzogiorno. Anche nel caso dei SS. Pietro e Sebastiano non ci fu un pieno coinvolgimento: se è vero che Alfonso d'Aragona diede peso con la sua autorità, alla prima supplica che Francesca Orsini rivolse a Callisto III nel 1455, Ferrante d'Aragona non esitò a confermare il suo diritto di patronato sull'ente quando le conventuali gli si rivolsero nel 1458, ordinando che esso non venisse più turbato *a diversis personis tam ecclesiasticis religiosisque quam secularibus*<sup>549</sup>. D'altra parte l'atteggiamento della dinastia regia nei confronti dell'Osservanza nel Regno non fu mai di deciso sostegno. In Italia meridionale, infatti, non sembrano esserci stati quei fattori, fortemente propulsori che, altrove - soprattutto negli stati principeschi - fecero dei movimenti delle osservanze un mezzo per salvaguardare l'ordine sociale e, allo stesso tempo, per esercitare un controllo su comunità religiose che, in questo modo, risultavano agli stessi principi strettamente legate; contemporaneamente le autorità politiche cittadine spingevano per la riforma dei monasteri femminili per garantire il decoro civile e religioso delle città che li ospitavano. Nel Regno di Napoli le iniziative di riforma, per quanto riguarda i conventi maschili, venivano intraprese da frange dell'aristocrazia, dai vescovi, non di rado da comunità cittadine e rientravano sempre in vasti progetti attribuibili ai vari Ordini. Se ci fu

---

<sup>548</sup> Sensi, *Storia di bizzoche tra Umbria e Marche*, pp. 360 - 364; l'intero capitolo dal titolo: *L'Osservanza francescana al femminile*, pp. 349 - 368 è un'efficace sintesi sull'argomento.

<sup>549</sup> BSNP, 9 CC II 21.

qualche coinvolgimento della corte nel tentativo di far aderire le case domenicane riformate di Napoli alla Congregazione di Lombardia alla fine del XV secolo, esso fu dettato, probabilmente, da autentico sentimento religioso o dal desiderio di aumentare il prestigio regio<sup>550</sup>.

In un contesto, come quello napoletano, in cui neanche il potere episcopale non aveva in proposito ampi margini di movimento, a causa delle esenzioni di cui godevano numerosi enti monastici di giuspatronato regio, era naturale che se il potere regio non mostrò vivo interesse ad un'opera di riforma, nella seconda metà del Quattrocento, l'unico monastero femminile ad essere sottoposto all'Osservanza fosse quello dei SS. Pietro e Sebastiano e che ciò fosse accaduto per intervento dell'Ordine.

### **3. I cambiamenti nella comunità dopo la riforma**

Dopo un mese la riforma era tuttavia diventata già operativa e le prime conventuali -Francesca Di Crescenzo, Margherita di Mastretta, Lucrezia Seripandi, Angelica Grossa, Freda Di Gennaro, Margherita Pulderico e Iuliana e Coletta Sorrentino- chiesero di abbandonare la comunità, ai cui vertici si era ormai insediato Angelo di Penne<sup>551</sup>. La situazione diventò definitivamente

---

<sup>550</sup> VITOLO, *Ordini mendicanti e dinamiche politiche*, pp. 80 - 83.

<sup>551</sup> BSNSP, 9 CC II 23 (1 novembre 1458); del destino di queste monache nulla sappiamo tranne che in due casi. Ci è pervenuto un documento senza data, sicuramente risalente ad un periodo posteriore alla morte di Angelica Grossa. Questa monaca, per poter vivere aveva chiesto al vescovo un prestito di duecento ducati d'oro, che erano stati utilizzati per un' infermità della donna e, poi, per i suoi funerali. Per restituire la somma la donna aveva promesso un bene sito a Fuorigrotta ed evidentemente ancora in possesso del monastero. La comunità giunse ad un accordo con l'ordinario: per non perdere la proprietà si impegnò a versargli ogni anno tre botti di vino, otto tomoli di grano, otto di orzo e uno di legumi. La

tranquilla quando il maestro generale dell'Ordine, su disposizioni pontificie, tolse l'interdetto al monastero e assolse alcune monache dalla scomunica, in cui erano incorse *propter inhobedienciam* ai loro superiori e alla Santa Sede<sup>552</sup>. Poco dopo, nel settembre del 1459 anche Violante d'Aquino, la priora sollevata dal suo incarico l'anno prima, uscì dal monastero ottenendo la restituzione della sua dote, che ammontava a 15 once <sup>553</sup>. Francesca Orsini, semplice *soror* del convento già dal 1 novembre del 1458, l'11 febbraio dell'anno successivo si trovò al fianco del suo antico confessore, alla guida della comunità<sup>554</sup>.

Il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano da allora, fino alla fine del secolo, conobbe una periodo di rinascita. Di essa la principale artefice fu ritenuta, dalla tradizione, questa nuova priora, che non solo profuse tutti i suoi averi nella riparazione dell'edificio monastico e nella ricostruzione di parte della chiesa, ma impose anche, con rigida fermezza, la clausura :

«Fé fare le grate con più ordini di ferro e li panni negri da dentro le grate»<sup>555</sup>.

Inflessibile nel punire le colpe, esempio di laboriosità, di umiltà, di povertà e di penitenza, avrebbe avuto poteri carismatici e perfino terapeutici. Un giorno,

---

testimonianza non ci dice molto sulla vita di Angelica Grossa, anche se specifica che ella rimase sempre rivestita dell'abito delle Domenicane (ASN, Mon. sopp. 1493, ff. 281r - 282v). Da un altro documento, anch'esso senza data e risalente probabilmente agli anni settanta del Quattrocento, risulta che a Coletta e a Giuliana Sorrentino furono restituite le doti, ammontanti complessivamente a dodici oncie (ASN, Mon. sopp. 1393, f. 336r).

<sup>552</sup> BSNSP, 9 CC II 22 (21 novembre 1458).

<sup>553</sup> ASN, Mon. sopp. 1393, f. 336v.

<sup>554</sup> BSNSP, XXVIII C 9, f. 481.

<sup>555</sup> ASN, Mon. sopp. 1386, f. 30v.



narra Domenico Marchese, mentre stava medicando ella stessa le orribili piaghe di due religiose:

<<sentì forte nello stomaco quei moti naturali di nausea, che una tal vista suol cagionare: onde ella sdegnatasi contro il proprio senso, per domarlo e mortificarlo, con gran fervore di spirito, pose la sua bocca su di quelle puzzolenti piaghe>>.

Questo gesto avrebbe provocato la miracolosa guarigione delle due donne. Qui gli intenti edificanti dell'agiografo si fanno più scoperti: Francesca viene inserita, addirittura, nella folta schiera dei sante italiane, come Angela da Foligno e Caterina da Siena, che si accostavano ai corpi dei poveri e dei malati, seguendo l'esempio del bacio ai lebbrosi di Francesco d' Assisi.

Se però non ci lasciamo suggestionare dall'affascinante figura di questa priora quattrocentesca, ci accorgiamo che fu il legame con i vertici dell'Ordine a giovare all'intera comunità e a generare i maggiori cambiamenti nel suo stile di vita. A questo proposito si possono citare due serie di *ordinationes*, dettate da Marziale Auribelli: la prima riporta la data del 1454, prima che le religiose fossero sottoposte all'Osservanza, l'altra quella del 1466, quando ormai si era già effettuato il giro di boa della riforma. Esse presentano uno spaccato dei problemi che dovevano affliggere la comunità da tempo, alcuni dei provvedimenti che furono presi per far fronte ad essi e anche la decisiva strategia per conferire una ineccepibile linea di condotta alle monache <sup>556</sup>.

---

<sup>556</sup> Le *Ordinationes* del 1454 sono in originale: ASN, Mon. sopp. 1457, ff. 629r - 630r; quelle del 1466: BSNSP, 9 CC II 31.

Le disposizioni del 1454 erano state emanate dopo una visita compiuta dallo stesso maestro generale nel monastero napoletano. Con esse venne regolarizzata, in primo luogo, l'occupazione che impegnava la maggior parte della giornata delle religiose: la preghiera. I divini uffici dovevano essere recitati cantando, come d'altra parte prescrivevano le Costituzioni, e tutelati da ogni parola o invadenza estranea e inopportuna<sup>557</sup>.

Dopo questa norma che riguardava il quotidiano si sentì l'esigenza di occuparsi dei veri e propri nodi della vita claustrale: in primo luogo, la consuetudine, tenacemente radicata non solo nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano ma nell'intera società del tempo, di rinchiudere tra le mura di un convento fanciulle troppo giovani, non di rado senza nessuna convinzione riguardo all'impegnativa scelta che avevano compiuto. Scaturiva quindi la necessità, sottolineata vivacemente da Marziale Auribelli, di attendere il quattordicesimo anno di età prima di intraprendere la via del Signore nel monastero napoletano, minacciando di scomunica gli stessi priori, qualora avessero tollerato un'eventuale infrazione.

Altre prescrizioni riguardarono la clausura, allo scopo di ridurre al minimo i rapporti col mondo esterno, per cui fu vietato di entrare e uscire liberamente dall'edificio monastico; di comunicare, anche attraverso le grate, in assenza di due suore più anziane addette appositamente a tale incarico; di eleggere personalmente il proprio confessore. La porta del monastero doveva rimanere

---

<sup>557</sup> E' noto come la maggior parte delle comunità di religiose affidate ai Predicatori osservassero in origine le Costituzioni di S. Sisto e la Regola di S. Agostino; nuove Costituzioni furono emanate nel Capitolo generale di Valenciennes nel 1259. Il *Liber Constitutionum Sororum Ordini Praedicatorum* è edito in «Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum», 3, Roma 1897, pp. 337 - 348.

sempre chiusa e vigilata da una persona, per evitarne l'eventuale apertura da parte di coloro che non erano autorizzati. L'unico ad avere la custodia della chiave era il priore, al quale spettava anche decidere tempi e modalità di apertura della porta. La chiave del dormitorio, invece, veniva affidata alla priora. Infine, Marziale rammentò l'obbligo di consumare il pasto nel refettorio comune, al quale potevano sottrarsi solo le inferme e previa autorizzazione della priora.

Davanti ad un testo del genere alcuni interrogativi risultano d'obbligo. Tenendo conto che tali disposizioni vennero dettate alla vigilia dell'imposizione della riforma, per l'esattezza poco meno di un anno prima, si può legittimamente pensare che esse consistessero in un primo tentativo di normalizzare una vita claustrale che dava evidenti segni di decadenza. Non appare, dunque, casuale, che la volontà del maestro generale sia concentrata proprio sullo stile di vita delle suore mirando a tutelarne, in particolar modo, la clausura. Si era verificata una vera e propria rilassatezza dei costumi oppure si registrava semplicemente un maggiore impegno da parte dell'Ordine nel controllare la comunità? Due fatti sono, però, incontrovertibili: le religiose vivevano e dormivano in un unico dormitorio, ma avevano perso ormai l'abitudine di consumare i pasti in comune. Dunque, se qualche segno di stanchezza nel seguire la Regola si era infiltrato anche tra le monache dei SS. Pietro e Sebastiano, non si era giunti al tipo di vita, largamente attestato a Napoli e in altre parti d'Italia, che alcune religiose conducevano già nella seconda metà del Quattrocento, vivendo liberamente in

celle, in compagnia di una o più religiose fidate, con tutte le conseguenze connesse all'abbandono, di fatto, della vita comunitaria.

Le *ordinationes* che lo stesso maestro generale emise qualche anno dopo, in pieno regime di riforma, erano rivolte senza dubbio ad una comunità in seno alla quale le esigenze di qualche anno prima apparivano superate, mentre maggiore attenzione fu rivolta all'esigenza di una sua ristrutturazione profonda e rigorosa, prescrivendo che si tenesse più spesso il capitolo delle colpe e che, perlomeno a scadenza annuale, venisse compiuta una visita dal priore e dal confessore.

Più rigide furono le disposizioni riguardanti le preghiere quotidiane e più severe le punizioni in caso di inadempienza:

«quecumque vero soror in predictis defecerit a priorissa puniatur tam per privacionem vini vel putancie quam per disciplinas oportunas, debilibus et infirmis dumtaxat exceptis».

Clausura e silenzio dovevano essere rispettati in tutte le attività giornaliere che scandivano lentamente la vita del convento, soprattutto durante i pasti. Particolari attenzioni dovevano, infine, essere rivolte alle consorelle ammalate e a quelle che si trovavano semplicemente in età avanzata:

«Item volo statuo et ordino ut infirmis sororibus iuxta facultatem monasterii diligencius provideatur, de medicinis et aliis necessariis nec in hoc negligencia commictatur etiam debiles et senes humaniter et caritative tractentur, sorores quoque in dormitorio iaceant ut modum ordinis et constitutionis observare studeant cum effectum».

A queste regole di vita, abbastanza simili a quelle proposte qualche anno prima, anche se, stavolta, abbiamo visto, dettate con tono più perentorio, seguivano direttive riguardanti il patrimonio e la regolazione dei rapporti interni alla comunità monastica. Precipui apparivano il recupero e la salvaguardia del patrimonio, come spesso accadeva nei monasteri femminili aderenti all'Osservanza. A questo scopo i priori, pena la sospensione dall'incarico, non potevano concedere beni *in perpetuum*, ma solo *de quinquennio in quinquennium* o *de decennio in decennium*, dopo aver ottenuto il permesso dal maestro generale. E poiché gran parte dei danni erano già stati prodotti, a questo riguardo, dai precedenti priori, si prescriveva che il priore e la priora tentassero di recuperare quanto era andato perduto .

L'esigenza primaria di salvaguardare i beni del convento richiedeva, ovviamente, una loro gestione, quanto più possibile ordinata e razionale. Avrebbero dovuto essere le stesse religiose e il priore a prendersi cura delle scritture del monastero, e in particolar modo, di quelle riguardanti le numerose rendite di cui aveva sempre fruito l'ente in modo considerevole e dei diritti dei quali, ormai da secoli, si avvaleva. Si raccomandava di redigere anche un:

«liber qui dicitur consiliorum in quo deliberationes sororum inscribantur que tunc erunt presentes quando priorissa pro rebus tractandis monasterii et aliis negociis ordinis sorores de consilio congregabit, nel quale segnare con cura nomina sororum deliberantium

cum die, mensis deliberacionis earum. E infine: oportet si scribere noverint etiam propriis manibus se subscribant».

Questo genere di riferimenti apre, inoltre, un piccolo spiraglio su uno degli aspetti che pure sarebbe stato interessante indagare: quante delle monache erano in grado effettivamente di poter redigere scritture di quel genere e quante, magari, erano completamente analfabete. La cosa che si può affermare con certezza è che non ci sono pervenute testimonianze su un'attività scrittoria delle monache, mirata, magari a tramandare la memoria storica della comunità.

Il profondo legame instauratosi tra il monastero e l'Ordine si protrasse nel tempo grazie al progredire del progetto di riforma dei monasteri femminili del Regno, di cui il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano continuava ad essere una sorta di avamposto nella capitale. Nel 1472 Francesca Orsini ottenne licenza da parte di Marziale Auribelli di costruire un monastero a Larino, in diocesi di Benevento, e di servirsi allo scopo di tre frati dell'Ordine<sup>558</sup>. Leonardo Mansueti, da poco tempo diventato maestro generale e ansioso di rintracciare persone degne di fiducia *in quibus vigeant religionis zelus, morum honestas, prudentia, experientia et apud deum et homines clara fama*, alle quali poter affidare tranquillamente la conduzione della riforma in alcuni conventi femminili, si rivolse nel 1476 proprio a Francesca Orsini, allora ancora priora, comunicandole che ella sola poteva riformare i monasteri domenicani di Bari e di Sulmona<sup>559</sup>. La stessa priora fu, infine, confortata in fin di vita, a Pozzuoli, dove si era recata

---

<sup>558</sup> ASN, Mon. sopp. 1472, f. 606v, originale (29 ottobre 1472).

<sup>559</sup> ASN, Mon. sopp. 1457, f. 619r, originale. Probabilmente si tratta dei monasteri di S. Luigi di Bari e di S. Caterina di Sulmona.

per guarire da una lunga malattia, da fra Giacomo di Salerno, vicario generale della riforma tra il 1482 e il 1483 <sup>560</sup>.

Il coinvolgimento del monastero napoletano nei piani di riforma dell'Ordine non si esaurì con la morte di Francesca Orsini. Nel 1500, anche per diretto interessamento del re, si preparò una piccola spedizione di un esiguo gruppo di monache, che dal monastero napoletano si recassero a quello di S. Lucia di Barletta, per riformarlo<sup>561</sup>. Dopo un quindicennio, ancora una religiosa di S. Sebastiano, Lucrezia Sarrocca, fu coinvolta nella fondazione di un monastero osservante a Sarno, intitolato a S. Maria delle Grazie e nato da una scissione creatasi all'interno del monastero di S. Anna di Nocera tra conventuali e osservanti. La donna, a detta del Valle:

«introdusse in detto monastero insieme con suor Vigilante una vita molt'osservante e stretta, piena di santa discretione et amorevolezza»<sup>562</sup>

---

<sup>560</sup> MARCHESE, *Sagro diario domenicano*, coll. 129 - 130. Per Giacomo di Salerno v. invece KAEPPEL, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, p. 308; CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I, p. 161. Dalla documentazione non emerge la data sicura della morte. Se Domenico Marchese la colloca nel 1486, Pompeo Litta, Cesare d' Engenio e Teodoro Valle la retrodatano al 1484, basandosi sulla testimonianza di un' epigrafe che si trovava nella chiesa di S. Sebastiano. Ai funerali avrebbero partecipato gli stessi sovrani e il provinciale Marino Brancaccio avrebbe pronunciato una commovente orazione funebre. ASN, Mon. sopp. 1386, f. 31r. Per quanto riguarda Marino Brancaccio, provinciale dell'Ordine v. KAEPPEL, *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli*, pp. 325 - 326 e CIOFFARI - MIELE, *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I, p. 161. Dai legati del testamento della nobildonna si evincono altri legami che ella intrecciò con vari religiosi: trecento ducati furono destinati ai frati di S. Domenico e di S. Pietro Martire e un'eredità altrettanto consistente fu riservata al convento di Sessa Aurunca (duecento ducati, una vigna sita nello stesso luogo, cinquanta moggia di terra a Carinola, cento moggia a Francolise). Ella lasciò tutti suoi averi ai fratelli Giacomo Antonio, conte di Manoppello e Ambrosino Orsini, che, ovviamente, già li detenevano da tempo. Cento ducati dovevano servire a costruire un cantaro che conservasse le spoglie del fratello Paolo e di alcune sue sorelle, dotato dello stemma della famiglia e da collocare nella chiesa di S. Francesco di Larino. Trenta ducati erano destinati alle spese per il matrimonio di sua nipote Caterina, figlia di Corrado, suo fratello (ASN, Mon. sopp. 1493, ff. 133r - 134r).

<sup>561</sup>ASN, Mon. sopp. 1393, f. 22r.

<sup>562</sup>Per la vicenda v. Ruggero, *Il monastero di S. Anna di Nocera*, pp. 107 - 112.

Ormai, però, i tempi andavano rapidamente mutando: solo pochi anni dopo la morte di Francesca Orsini entrò nel monastero dei SS. Pietro e Sebastiano Maria Carafa, la futura fondatrice di un altro monastero domenicano a Napoli, la Sapienza. Una donna nuova, quindi, e una nuova istituzione. Ella, nel 1528, si trasferì insieme con le altre religiose nel monastero di S. Maria Donna Romita, per sfuggire ai pericoli dell' assedio francese. La regola più rigorosa che vi si osservava la spinse ad abbandonare la vecchia comunità e a fondarne una più rispondente alle sue ansie spirituali. Aiutata dal fratello, Gian Pietro, e da Gaetano da Thiene, fondatore dell' Ordine dei Teatini, finalmente nel 1530 divenne priora del monastero della Sapienza<sup>563</sup>, in cui si osservava una regola scritta dallo stesso Gian Pietro Carafa, basata su una rigida clausura ed un'assoluta povertà. Un'altra donna, Maria Lorenza Longo, che nel 1519 aveva fondato l'Ospedale per gli Incurabili, si diede alla vita conventuale nel 1535, affidandosi ai Cappuccini. Ormai, Teatini e Cappuccini erano i nuovi interpreti del rinnovamento religioso.

Desiderio di rinascita cominciò ad avvertirsi anche altrove: nel 1553 alcune monache, provenienti dal monastero di S. Gaudioso, furono inviate in quello di S. Maria d'Agnone per riformarlo; altri tentativi di riforma dei monasteri, non solo napoletani, ma anche delle diocesi vicine, furono tentati dal papato, in modo discontinuo, per tutto il secolo. Bisognerà giungere agli anni sessanta del XVI secolo perché un progetto di riforma a vasto raggio delle comunità femminili

---

<sup>563</sup> *Le lettere di S. Gaetano da Thiene*, a cura di F. ANDREU, Città del Vaticano 1954; R. DE MAIO, *Ideali e fortune di un controriformista minore il teatino G. Fero*, in *Riforme e miti nella chiesa del Cinquecento*, Napoli 1992, pp. 195ss.



napoletane venga formulato da Sisto V. I problemi da superare erano da sempre gli stessi: la clausura raramente rispettata, le formali professioni di fede in alcuni casi non pronunciate, i beni scarsamente vigilati e protetti, ma i tempi e le volontà di agire, dopo il Concilio di Trento, erano definitivamente mutati <sup>564</sup>.

Per il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, invece, si chiudeva un'epoca. Perso ormai quel ruolo esemplare, che da circa mezzo secolo aveva svolto nei confronti delle comunità femminili napoletane e di non poche dell'Italia meridionale, ritornava all'anonimato e alla sua dimensione esclusivamente cittadina.

---

<sup>564</sup>G. BOCCADAMO, *Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili a Napoli nel '500*, in «Campania sacra», 21 (1990), pp. 96 - 122; v. anche M. MIELE, *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli*, in «Campania sacra», 21 (1990), pp. 123 - 204 e in generale l'ancora valido P. PASCHINI, *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel '500. Atti del convegno di Storia della Chiesa in Italia* (Bologna 1958), Padova 1960, pp. 31 - 60.

## CONCLUSIONI

Lo snodarsi delle vicende del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano riflette non solo le problematiche relative al monachesimo femminile, ma molti aspetti della realtà politica, economica, sociale e religiosa della Napoli del tempo.

Il monastero venne alla luce, nel 1301, come una vera e propria creatura della dinastia regia. Carlo II e Maria d'Ungheria, infatti, crearono quasi dal nulla una comunità in grado di ospitare le loro strette consanguinee, Elisabetta e Isabella. Si occuparono del trasferimento a Napoli di alcune religiose da un convento poco distante per popolare il nuovo monastero, non esitarono ad allontanare alcuni monaci benedettini dalla loro sede che era vicinissima alla reggia né ad espropriarli di un consistente patrimonio che doveva servire a garantire una sicurezza economica alle claustrali, non lesinarono infine privilegi e concessioni.

Era naturale che una tale dimora attirasse l'attenzione della nobiltà cittadina che cominciò a pensare ad essa come ad una valida sistemazione per le proprie fanciulle. Si determinò in questo modo nella comunità un ambiente elitario grazie alla presenza di donne che, seppure escluse dalle strategie matrimoniali delle loro famiglie, erano pur sempre espressione del ceto dirigente cittadino legato alla corte. Queste donne, però, non sperimentarono mai quelle libertà di cui godevano altre religiose napoletane: le più o meno lunghe sortite dal recinto delle mura monastiche, la gestione di proprietà personali, i pasti e i riposi nelle celle

circondate da parenti, l'abbandono, di fatto, della vita comunitaria. Le ragioni di questa diversità sono da attribuire sicuramente al vigilante controllo dei frati Predicatori che vivevano a stretto contatto con le religiose. Essi provenivano non di rado dal più importante dei conventi domenicani del Mezzogiorno, S. Domenico Maggiore, nel quale qualche volta avevano rivestito la carica di priori, ed erano, in molti casi, inquisitori, noti predicatori, uomini animati da alti valori spirituali. E' da credere che questi frati, soprattutto in determinati anni, abbiano contribuito, attraverso un rapporto quotidiano, che è sfuggito alle maglie della documentazione, a tenere alto il livello della coscienza religiosa delle monache.

Non bisogna, inoltre, dimenticare che nei primi venticinque anni di vita su questa coscienza agirono anche gli influssi di una personalità carismatica, come quella di Elisabetta, la sorella della regina, che aveva portato con sé dalla patria, oltre ai ricordi, anche l'orgoglio di appartenere ad una *beata stirps*, quella degli Árpád, composta di molti santi che nel corso dei secoli avevano trasmesso ai discendenti la santità per generazioni, quasi come un patrimonio genetico. La donna, infatti, in gioventù era stata in profondo contatto con la santità di Margherita d'Ungheria, e l'aveva altresì sperimentata, almeno a quanto emerge dal processo di canonizzazione di quest'ultima, nel quale compare come protagonista di una miracolosa guarigione operata dalla beata dopo la sua morte.

Mi sembra utile sottolineare, a questo punto, un aspetto di questa vicenda che, a mio avviso, riesce a mettere in luce le prime fasi della vita del monastero, non solo attraverso la prospettiva adottata nelle pagine precedenti cioè quella del

legame con la monarchia angioina, ma inserendolo in un contesto religioso e sociale più ampio, di respiro europeo.

Elisabetta, se prestiamo fede alla sua testimonianza al processo di canonizzazione di Margherita, era entrata a soli tre anni nel monastero ungherese in cui aveva convissuto con la futura santa, la sorella di suo padre. Tra le due donne doveva essersi instaurato subito un rapporto d'affetto filiale, reso forse più forte dalla venerazione che la bambina nutriva per la parente più anziana, della quale ricordava perfettamente l'infinita pietà e l'umilissima consuetudine di lavare, una volta all'anno, e asciugare, con il proprio velo, i piedi di tutte le religiose del monastero. Quando chiesero ad Elisabetta per quale motivo sapesse che Margherita era solita portare il cilicio, ella rispose:

«Scio, quando eram parva puella, ibam ad eam ridendo et solatiando et quando ponebam manum ad dorsum eius sentiebam cilicium».

Si rivelano, così, quasi per caso, i particolari di un rapporto affettuoso tra le due consanguinee, reso sicuramente più saldo dalla lontananza dalle proprie famiglie. Insieme con loro viveva anche Anna, sorella della madre di Stefano V, che quando Margherita era viva aveva undici anni e divideva con quest'ultima quasi ogni momento della giornata:

«Quod ab eo tempore quasi semper fuit socia sua et multum stabat secum in dormitorio et in aliis locis».

Insomma si trattava di un autentico nucleo familiare, attorno al quale si stringevano donne provenienti dalle famiglie più in vista del tempo: una vera e propria corte aristocratica.

Il monastero nel quale si era creata tale convivenza era stato fondato dai genitori di Margherita proprio per ospitare la donna, che vi si era trasferita, insieme con diciotto compagne, dalla comunità di Santa Caterina di Veszprém, in cui era stata rinchiusa inizialmente. Esso sorse vicino alla corte, insediata allora a Buda, e secondo alcune fonti fu popolato di beghine, probabilmente terziarie, affidate ai frati Predicatori. Questo fatto non impedì, però, il flusso di sostanziose donazioni, soprattutto da parte dei parenti delle religiose, che resero il convento uno dei più ricchi del paese. Dopo qualche mese dalla morte di Margherita, il prestigio del monastero dell'isola di Buda aumentò ancor di più, diventando, per volere di Stefano V, padre di Elisabetta, e grazie al sapiente intervento dei frati, un vero e proprio centro propulsore del culto di Margherita.

Esso era, dunque, uno dei tanti monasteri di famiglia, diffusi in quel periodo in tutta la Cristianità. Qui interessa, però, ricordare che in Europa centrale -il mondo dal quale proveniva Elisabetta- un gran numero di questo tipo di comunità era legato ad una figura femminile di sangue reale circondata da un'aura di santità. Si possono citare qui alcuni esempi: il monastero cistercense fondato da sant'Edvige nel 1202 in Polonia, alla guida del quale nei secoli seguenti ci furono generazioni di sue discendenti; quello delle clarisse di Praga che ebbe origine dall'intervento di sant'Agnese di Boemia nel 1234; le comunità polacche fondate da Salomea,

Cunegonda e Iolanda, rispettivamente cognata e sorelle di Margherita d'Ungheria; il convento di Sandez fondato da un' altra sorella di Margherita, la beata Kinga, che dopo aver osservato per anni la castità coniugale con il marito vi si era rinchiusa fino alla morte.

Dunque anche per Elisabetta, che aveva alle spalle tale illustre tradizione, figlia di re e sorella di Maria d'Ungheria, ci fu una comunità creata su misura per lei, in cui sicuramente tentò di ricreare l'ambiente in cui aveva vissuto nell'infanzia. La donna, circondata da parenti e da religiose di origine aristocratica, rivestì un ruolo fondamentale nel monastero napoletano, senza mai diventarne priora. Ciò -alla luce del fatto che, probabilmente, il convento ungherese da cui proveniva apparteneva al Terz'Ordine domenicano- ci spinge a chiederci se ella avesse fatto professione religiosa o non fosse rimasta, più semplicemente, laica. In questa ottica lo stesso affidamento della comunità napoletana ai Predicatori può risalire, più che ad una scontata predilezione nei loro confronti dello stesso Carlo II, alla volontà di Elisabetta di non abbandonare quelle consuetudini di vita e quell'appoggio spirituale che non le erano mancati nel convento domenicano di Buda.

Tale ipotesi è confermata dall'assenza di fondazioni femminili nella città affidate ai Predicatori durante i due secoli seguenti. Questa assenza si colloca, d'altra parte, in un contesto in cui non si svilupparono molte comunità femminili dei mendicanti e le poche, appartenenti all'area francescana, si originarono tutte per iniziativa regia. Se gran parte della storiografia più recente ha mostrato

l'utilità di studiare il monachesimo in contesti territoriali ben precisi, gli unici in grado di mettere in luce peculiarità significative, si può affermare che per Napoli un discorso del genere è ancora prematuro a causa della scarsità degli studi finora condotti. Eppure qualche interrogativo è lecito porsi. Attraverso la ricostruzione del sistema monastico territoriale napoletano si nota che la domanda religiosa femminile a Napoli nel Basso Medioevo veniva quasi interamente assorbita dagli antichi e prestigiosi monasteri benedettini, proprio quando questi stessi, altrove in Italia, stavano inesorabilmente perdendo capacità di attrazione sui ceti nobili, che si rivolgevano con maggiore convinzione ai conventi mendicanti. All'interrogativo riguardante il motivo del fenomeno si potrebbe rispondere con altre domande: perché in una città in cui i monasteri femminili avevano la funzione precipua di ospitare fanciulle nobili, i vari lignaggi avrebbero dovuto trovare un'alternativa alle comunità già esistenti e sperimentate da tempo? Perché avrebbero dovuto privare le loro sorelle, le loro figlie, le loro nipoti di quegli agi che rendevano più tollerabili una condizione di vita, spesso duramente imposta? Questi agi e molte libertà erano possibili soprattutto nei monasteri in cui non c'era uno stretto rapporto con un Ordine, in cui spesso non si pronunciavano le professioni religiose e non si rimaneva sempre in clausura. Ovviamente questi fatti hanno condotto molti ad interrogarsi sulla vera natura di queste comunità e in genere sulla vera identità di alcuni monasteri femminili, come quello di S. Patrizia e di tanti altri nel Medioevo.

Le energie che contraddistinsero la prima fase di vita del monastero di S. Pietro a Castello, caratterizzata anche da un'oculata gestione del patrimonio, tipica di un ente in forte espansione, non si esaurirono, pur nel disinteresse quasi totale di Roberto d' Angiò e Sancia d'Aragona, ma continuarono a far sentire il loro benefico influsso per tutto il XIV secolo e l'inizio di quello successivo, che vide alla guida delle religiose, provenienti ancora dalle famiglie più in vista della città, un altro personaggio di sangue reale, Teodora di Durazzo. Verso gli anni Ottanta, però, già si avvertirono i primi sintomi di una crisi imminente, dovuti ai danni materiali subiti nel periodo delle lotte dinastiche degli Angioini che ben presto coinvolsero anche il convento. Nel 1423, poi, ci fu la totale distruzione dell'edificio conventuale da parte dei Catalani e il trasferimento delle religiose all'interno della città, nella sede di S. Sebastiano. Furono tempi difficili: le monache dovettero concedere a censi più bassi le case diroccate e le terre un tempo fertili, ora rese improduttive dai saccheggi e dagli incendi; furono costrette a richiedere l'intervento regio per recuperare il patrimonio del monastero benedettino di S. Sebastiano; a causa della dispersione documentaria causata dall'incendio del 1423 trovarono notevoli difficoltà nel farsi riconoscere anche quei beni che detenevano da un secolo e che durante le guerre erano stati usurpati.

Ma il trasferimento della comunità monastica nell'urbe come si collocò all'interno della rete dei monasteri femminili della città? Sulla base di una pianta di Napoli dell'XI secolo, tracciata da Bartolomeo Capasso e suffragata da una



mole vasta e attendibile di documentazione, e della pianta di Étienne Dupérac e Antoine Lafréry del 1566 è stato possibile rilevare che, ad una distribuzione omogenea dei conventi femminili su tutto il territorio cittadino durante l'Alto Medioevo, contraddistinta da un'eccezionale presenza di sedi presso le mura cittadine, fa seguito, tra Trecento e Quattrocento, una concentrazione delle poche comunità femminili nella zona *intra moenia* ad occidente della città, proprio dove si trovò ad essere situato il monastero dei SS. Pietro e Sebastiano. Tale concentrazione è spiegabile, in parte, perché si inserisce in un processo spontaneo che interessò tutta la città - cioè lo spostamento della vita municipale e delle dimore aristocratiche dalla zona interna a Castelnuovo alla parte più antica-, ma configura già la creazione di una cittadella sacra - che si rivelerà in modo chiaro agli inizi del Cinquecento - costituita da religiose di diversi conventi. Tale cittadella rientra in un discorso di sacralizzazione degli spazi in una città che già aveva conosciuto la collocazione simbolica di protezione delle comunità femminili presso le porte.

Lo spostamento delle religiose napoletane nella sede dell'antico convento benedettino presentò molti risvolti positivi, tra cui la vicinanza al convento di S. Domenico Maggiore, e ciò proprio in un periodo che vide rinsaldarsi il rapporto con l'Ordine, che, in accordo con Francesca Orsini, una nobildonna che già da tempo era in contatto con gli ambienti più vivi dell'Osservanza domenicana, ne volle fare un avamposto di una riforma femminile che si diffondesse da Napoli a molti istituti religiosi del Mezzogiorno. L'Osservanza così finisce con l'essere,

ancora una volta -come hanno rivelato parecchi studi compiuti altrove in Italia, da Parma a Lecce- un osservatorio privilegiato attraverso il quale gettare uno sguardo nel mondo dei monasteri femminili. Infatti essa rappresenta un momento significativo in cui determinati equilibri si rompono e rivelano chiaramente le forze che agivano all'interno e all'esterno della comunità. L'iniziativa di riformare il convento dei SS. Pietro e Sebastiano fu tutta dei vertici dell'Ordine, nell'indifferenza dei sovrani, poco attenti alle ansie di riforma che pervadevano i monasteri del Regno. L'Ordine poté agire indisturbato anche perché sul monastero non si esercitava un forte controllo della nobiltà: ciò spiega anche la precocità di questo caso napoletano di riforma, già completamente risolto nel 1458, dopo pochi anni in cui furono vinte rapidamente le resistenze delle conventuali, mentre invece generalmente, come ha osservato Gabriella Zarri, l'Osservanza, dove esisteva una forte presenza di potere parentale, si impose solo nei primi decenni del Cinquecento.

Nella seconda metà del XV secolo però il monastero, in modo prima graduale e poi sempre più evidente, cominciò ad essere animato da religiose provenienti dalle famiglie dei seggi di Capuana e di Nido, i più antichi e prestigiosi della città, come Carafa, Piscicelli, Gattola, Caracciolo, Zurlo. Il fenomeno è spiegabile in parte con la rinascita economica che la comunità conobbe proprio nella seconda metà del XV secolo. Assestata la situazione politica con la conquista aragonese, essa riuscì a dedicarsi al recupero dei beni monastici abbandonati all'incuria da precedenti priori. E' proprio in quest'epoca che viene

rivelato, finalmente, dalla documentazione un patrimonio esteso, concentrato soprattutto nelle zone più fertili del napoletano, costituito da appezzamenti di terreno posti a occidente della città, e, oltre le mura, nei casali di Posillipo e Fuorigrotta, e da redditizie case e locali commerciali nella parte meridionale dell'urbe. Terre e case venivano gestite in modo indiretto, concesse a locatari che, versando somme in denaro al monastero, garantivano ad esso delle rendite fisse su cui poter sempre contare. E' naturale dunque che queste frange di nobiltà, pur non potendo nutrire la speranza di controllare, attraverso monache e priore, il patrimonio monastico, cominciassero a considerare con maggiore attenzione una comunità in grado di garantire una prospera esistenza alle loro consanguinee.

Ma, oltre a ciò, il vero e proprio catalizzatore del loro interesse fu il prestigio di cui godette il monastero grazie alla riforma religiosa attuata dall'Ordine e per la quale cominciò a configurarsi come caso esemplare non solo in città, ma nell'intero Mezzogiorno. Emerge a questo punto il sospetto che il ruolo della nobiltà nella promozione della riforma del monastero dei SS. Pietro e Sebastiano, che fa solo capolino tra la documentazione, sia stato più consistente di quanto si è potuto dire con certezza. La presenza massiccia, a partire dagli anni seguenti, delle religiose con cognomi che rimandano alle famiglie più in vista della città fa pensare ad un forte incoraggiamento di queste ultime ai progetti di riforma del monastero, non solo per motivi di prestigio, ma anche, forse, spirituali.

D'altra parte questa vicenda rispecchia perfettamente gli atteggiamenti e le scelte religiose già da qualche tempo individuati come peculiari della nobiltà

cittadina e dell'aristocrazia feudale del Mezzogiorno. Se esse nel corso del Trecento mostrarono una certa volontà di imitazione della dinastia angioina privilegiando enti religiosi e promuovendo culti in vario modo legati alla corte, nel secolo successivo, proprio con il diffondersi dell'Osservanza, rivelarono una più autonoma capacità di azione. Così, mentre il potere regio rimase quasi sempre inoperoso, nobili e signori feudali cominciarono a promuovere la fondazione di conventi osservanti, a riformarne altri e a creare nelle chiese di questi ultimi cappelle e sepolture. Il fenomeno, motivato da sincere ansie religiose e, nel caso dei detentori di vasti feudi, dal desiderio di rafforzare il proprio controllo sui sudditi mostrando di venire incontro alle loro esigenze di rinnovamento spirituale, ha un esempio emblematico nel convento di S. Caterina di Galatina. Il convento, francescano osservante, fondato nel 1391 da Raimondello del Balzo Orsini, non solo diventò un vero e proprio monastero di famiglia, ma anche il fulcro della custodia di S. Caterina. In essa, un'aggregazione di conventi calabresi e pugliesi, che fece parte, per un certo periodo, della vicaria di Bosnia, venivano formati i frati destinati ad un'intensa attività apostolica nel basso Salento, in Bosnia e nelle regioni balcaniche. Ebbene, a fondare questi monasteri e ad incoraggiare l'attività dei frati, non fu il potere regio, ma oltre ad alcune università, proprio la nobiltà locale, che tra Quattrocento e Cinquecento si mostrò in grado, a Napoli e nel resto del Mezzogiorno, di dare alla sua consolidata egemonia sociale anche il prestigio derivante dai suoi rapporti con le correnti più vive della religiosità del tempo.

## SIGLE

AFH	«Archivum franciscanum historicum»
AFP	«Archivum fratrum Praedicatorum»
AGOP	Roma, S. Sabina, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori
ASN	Archivio di Stato di Napoli
ASPN	«Archivio Storico per le Province Napoletane»
BNN	Biblioteca Nazionale di Napoli
BOP	<i>Bullarium Ordinis Fratrum Praedicatorum</i>
BSNSP	Biblioteca della Società Napoletana di Storia Patria
DBI	<i>Dizionario Biografico degli Italiani</i>
DIP	<i>Dizionario degli Istituti di Perfezione</i>
Mon. Sopp.	Monasteri Soppresi
MOPH	«Monumenta Ordinis fratrum Praedicatorum historica»

# BIBLIOGRAFIA

## FONTI

ARCHIVIO DI STATO DI NAPOLI

*Cappellano Maggiore*

1065, n. 246

*Monasteri soppressi*

1386 - 1403

1444 - 1452

1457 - 1481

1483

1486

1490 - 1496

1498

1501

1505

1515

1563 V

*Patrimonio Ecclesiastico*

565

ARCHIVIO DI STATO DI PALERMO

*Pergamene varie*

17

ARCHIVIO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI

*Liber O, I*

BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ NAPOLETANA DI STORIA PATRIA

*Manoscritti*

XX C3

XX C 4

XXVII B 17  
XXVII C4  
XXVIII B 17  
XXVIII D. 4  
XXIX E 23

*Pergamene*

9 BB III 3  
9 BB III 5  
9 BB III 11  
9 CC I 1 - 9 CC I 35  
9 CC II 1 - 9 CC II 38  
9 CC III 1 - 9 CC III 15  
9 CC IV 26  
9 CC V 1 - 9 CC V 17

BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

ms. VIII AA 11

*Fondo Brancacciano*

I F 5  
II B 7  
III C 5  
IV A 14

*Raccolta Fusco*

XXV  
XXVIII  
XXXVII

## OPERE

AIRAGHI L., *Gli ordini religiosi nel secolo XV. L «'Osservanza» prelude alla riforma in Diocesi di Milano*, I, pp. 351 - 374

ALBERZONI M. P., *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile in Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, pp. 203 - 235

- *Chiara e il Papato*, Milano 1995 (Aleph, 3)

- *La nascita di un'istituzione: l'Ordine di San Damiano nel XIII secolo*, Milano 1996

- *L'Ordine di S. Damiano in Lombardia* in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49 (1995), pp. 1 - 42

- *"Nequaquam a Christi sequela in perpetuum absolvi desidero". Chiara tra carisma ed istituzione*, in *Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco*, pp. 41 - 65

AMBRASI D. - D'AMBROSIO A., *La diocesi e i vescovi di Pozzuoli*, Napoli 1990

AMBRASI D., *Il Cristianesimo e la Chiesa napoletana dei primi secoli* in *Storia di Napoli*, I/2, pp. 623 - 759

- *Il fondo pergamenaceo di S. Maria Egiziaca*, in «Campania Sacra», 28 (1997), pp. 227 - 256

- *La vita religiosa*, in *Storia di Napoli*, III, Napoli 1970, pp. 437 - 513

- *Papa Gregorio Magno e Napoli*, in «Campania sacra» 21 (1990), pp. 8 - 43

AMBROSIO A., *L'erudizione storica a Napoli nel Seicento. I manoscritti di interesse medievistico del Fondo Brancacciano della Biblioteca Nazionale di Napoli*, Salerno 1996 (Iter Campanum, 2)

AMMIRANTE G., *Arcangelo Guglielmelli e la chiesa del Gesù delle monache* in «Napoli nobilissima», 15 (1976), pp. 170 - 184



- AMMIRATO S., *Delle famigli nobili napoletane*, rist., Sala Bolognese 1973
- ANDENNA G., *Il monachesimo cluniacense femminile nella Provincia Lombardia dei secc. XI - XII*, in *Cluny in Lombardia*, pp. 331 - 381
- *Le clarisse del Novarese* in «Archivum Franciscanum Historicum», 67 (1974), pp. 185 - 267
- ARCANGELI L., *Ragioni politiche della Disciplina monastica. Il caso di Parma tra Quattro e Cinquecento* in *Donna, disciplina, creanza cristiana*, pp. 165 - 187
- ARNALDI G., *Fondazione e rifondazione dello studio di Napoli in età sveva*, in *Il pragmatismo degli intellettuali*, pp. 105 - 123
- BALZANO P., *Della vita e delle opere di Salvatore e Giovan Vincenzo Fusco*, in *Onori funebri*, pp. 153 - 306
- BARBERO A., *Il mito angioino nella cultura italiana e provenzale fra Duecento e Trecento*, in «Bollettino storico - bibliografico subalpino» 79 (1981), pp. 107 - 220; 80 (1982), pp. 389 - 450
- BARONE G., *Come studiare il monachesimo femminile*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 1 - 15
- *Federico II di Svevia e gli Ordini mendicanti*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Moyen Age - Temps Modernes», 90 (1978), pp. 609 - 626
- recensione a A. BENVENUTI PAPI, «*In Castro Poenitentiae*» in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 30 (1994), pp. 210 - 212
- *Società e religiosità femminile (750 - 1450)*, in *Donne fede*, pp. 61 - 113
- BARONE N. , *Le cedole di Tesoreria dell' Archivio di Stato di Napoli dall'anno 1460 al 1504* in «ASPNS» 9 (1884), pp. 5 - 34, 205 - 248, 387 - 429, 601 - 37; 10 (1885), pp. 5 - 47, 413 - 434

- *Notizie storiche tratte dai registri di cancelleria di Carlo III di Durazzo* in «ASPEN» 12 (1887), pp. 5 - 30, 185 - 208

BENVENUTI PAPI A., *«In Castro Poenitentiae». Santità e società femminile nell'Italia medievale*, Roma 1990 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 45)

- *La fortuna del movimento damianita in Italia (sec. XIII): propositi per un censimento da fare*, in *Chiara d' Assisi*, pp. 59 - 106

- *Fрати mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modello di santità*, in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, pp. 85 - 107

BERTEAUX E., *Santa Maria di Donna Regina e l'arte senese a Napoli nel secolo XIV*, Napoli 1899

BEVERE R., *Il riposo festivo in Napoli al tempo di Roberto d' Angiò*, in «ASPEN» 65 (1940), pp. 269 - 273

BIANCHINI L., *Storia delle finanze del Regno di Napoli*, Napoli 1859

BILLI A., *I monasteri femminili fiorentini*, in «Benedictina» 39 (1989), pp. 305 - 328

BIZZOCCHI R., *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa nel Quattrocento in Il Beato Pietro da Mogliano (1435 -1490)*, pp. 9 - 21

BOCCADAMO G., *Una riforma impossibile? I papi e i primi tentativi di riforma dei monasteri femminili a Napoli nel '500*, in « Campania sacra», 21 (1990), pp. 96 - 122

BOCCHI F., *Monasteri, canoniche e strutture urbane in Italia*, in *Istituzioni monastiche e istituzioni canonicali in Occidente (1123 - 1215)*. Atti della settimana internazionale di studio (Mendola, 28 agosto - 3 settembre 1977), Milano 1980, pp. 265 - 316

BOLOGNA F., *I pittori alla corte angioina di Napoli . 1266 - 1414*, Roma 1969

- BORNSTEIN D., *Donne e religione nell' Italia tardomedievale* in *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, pp. 237 - 261
- BORRELLI C., *Vindex Neapolitanae nobilitatis*, Napoli 1653
- BOYER J. P., *Prédication et l' État napolitain dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle*, in *L'État Angevin*, pp 127 - 157
- BRUZELIUS C., *Charles I, Charles II and the development of an Angevin style in the Kingdom of Sicily*, in *L' État Angevin*, pp. 99 - 114
- Bullarium Ordinis FF. Praedicatorum*, a cura di T. RIPOLL - A. BREMOND, I - VIII, Romae 1729 - 1740
- BUONAGURO C. - DONSI GENTILE I., *I fondi di interesse medievistico dell'Archivio di Stato di Napoli*, Salerno 1999 (Iter Campanum, 9)
- BURKE P., *Una rivoluzione storiografica. La scuola delle Annales 1929 - 89*, Roma - Bari 1992
- BUTTAFUOCO A., *Storiografia francese delle donne* in *Dizionario di Storiografia*, *sub voce*
- CABY C., *Les implantations urbaines des ordres religieux dans l'Italie médiévale. Bilan et propositions de recherche*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 35/1 (1999), pp. 151 - 179
- CAGGESE R., *Roberto d' Angiò e i suoi tempi*, Firenze 1922
- CAMERA M., *Annali del Regno delle Due Sicilie dall'origine e fondazione della monarchia sino a tutto il regno dell' Augusto sovrano Carlo III*, I - II, Napoli 1842 - 1860
- *Elucubrazioni storico-diplomatiche su Giovanna I e Carlo III di Durazzo*, Salerno 1889

- CAMMAROSANO P., *Italia medievale. Struttura e geografia delle fonti scritte*, Roma 1991
- CAMPBELL J., *Enquête pour le procès de canonisation de Delphine de Puimichel, comtesse d'Ariano*, Turin 1978
- CANDIDA GONZAGA B., *Memorie delle famiglie nobili delle province meridionali d'Italia*, I - VI, Napoli 1875 - 1882
- CANETTI L., *Le ultime volontà di San Domenico. Per una storia dell'«Ordo Praedicatorum» dal 1221 al 1236* in «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 48 (1994), pp. 43 - 97
- CAPASSO B. - BEVERE R. - DE BLASIS G. - PARISIO N., *Elenco delle pergamene già appartenenti alla famiglia Fusco ed ora acquisite dalla Società Napoletana di Storia Patria*, in «ASPEN», 8 (1883), pp. 153 - 161, 332 - 338, 775 - 787; 12 (1887), pp. 156 - 164, 436 - 448, 705 - 709, 823 - 835; 13 (1888), 161 - 172; 14 (1889), pp. 144 - 158, 353 - 373, 758 - 772; 15 (1890), pp. 654 - 661; 16 (1891), pp. 665 - 671; 18 (1893), pp. 538 - 555
- CAPASSO B., *Acquisto di manoscritti e pergamene* in «ASPEN», 7 (1882), pp. 802 - 804
- *Dono di pergamene* in «ASPEN» 15 (1890), p. 844
- *Necrologio. Giuseppe Maria Fusco*, in «ASPEN», 3 (1878), pp. 843 - 846
- *Gli Archivi e gli studi paleografici e diplomatici fino al 1818*, Napoli 1885
- *Le fonti della storia delle province napoletane dal 568 al 1500*, Napoli 1902
- *Monumenta ad neapolitani ducatus historiam pertinentiam*, I - II, Neapoli 1881 - 1892
- *Topografia della città di Napoli nell' XI secolo*, Napoli 1895, rist. Sala Bolognese 1984

- CAPONE G. - FENIELLO A., *Influenza monastica a Fuorigrotta tra X e XII secolo (936 - 1189)*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 11 - 24
- CAPONE G., - LEONE A., *La colonia scalese dal XIII al XV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 173 - 186
- CAPONE G., *Documenti sull'area di S. Lorenzo Maggiore tra Quattro e Cinquecento*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 87 - 91
- *La collina di Pizzofalcone nel Medioevo*, Napoli 1991
- *La regione «augustale» dall'XI al XV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 58 - 79
- CAPORALE G., *Memorie storico - diplomatiche della città di Acerra e dei conti che la tennero in feudo*, 1899 - 90, rist. Napoli 1985
- CARACCILOLO A., *Le vere origini della famiglia Carafa*, in «Rivista araldica», 51 (1953), pp. 89 - 92; pp. 115 - 122
- CARACCILOLO F., *Breve compendio della fondazione del monastero di S. Gregorio Armeno detto S.to Ligorio di Napoli con lo discorso dell'antica vita, costumi e regole che le moniche di quello osservavano e d'altri fatti degni di memoria successi in tempo dell'autrice*, a cura di R. M. ZITO, Napoli 1851 (estr. da «La scienza e la fede» XXI, 123)
- CARAVALE M., *La monarchia meridionale. Istituzioni e dottrina giuridica dai Normanni ai Borboni*, Bari 1998
- CARBONETTI VENDITTELLI C., *Le più antiche carte del Convento di San Sisto in Roma (905 - 1300)*, Roma 1987 (Codice diplomatico di Roma e della regione romana, 4)
- CARFORA C., *L'erudizione storica a Capua. I manoscritti di interesse medievistico del Museo Campano di Capua*, Salerno 1998 (Iter Campanum, 5)
- CARON P. G., *Patronato Ecclesiastico* in *Novissimo Digesto Italiano*, pp. 698 - 706

- *Forme di vita religiosa femminile solitaria in Italia centrale in Eremitismo nel francescanesimo medievale*, pp. 53 - 94
- *Il fenomeno della reclusione volontaria nei secoli del Basso Medioevo in «Benedictina»* 35 (1988), pp. 475 - 507
- *Sante ombre: appunti in margine a recenti pubblicazioni*, in «Benedictina», 33 (1986), pp. 557 - 571

CASSANDRO G., *Il ducato bizantino*, in *Storia di Napoli*, II/1, pp. 1 - 408

CASTELLANO M., *Il patrimonio del monastero di S. Salvatore in insula maris in Napoli attraverso il suo cartario*, in «ASPEN», III s., 13 (1974), pp. 175 - 201

CECI G., *S. Marcellino*, in «Napoli Nobilissima», 4 (1894), pp. 99 - 103; pp. 122 - 124

CERESA M., *Carlo de Lellis* in *DBI*, 36, Roma 1988, pp. 502 - 504

CESANA M. G., *Uomini e donne nelle comunità ospedaliere di Como nel Duecento* in *Uomini e donne in comunità estesa*, pp. 127 - 144

CEVA GRIMALDI F., *Memorie storiche della città di Napoli dal tempo della sua fondazione sino al presente*, Napoli 1857, rist. Sala Bolognese 1976

*Chiara d' Assisi*. Atti del XX Convegno della Società internazionale di Studi Francescani, (Assisi 15 - 17 ottobre 1992), Spoleto 1993

*Chiara d'Assisi e la memoria di Francesco*. Atti del Convegno per l'VIII centenario della nascita di Santa Chiara, a cura di A. MARINI e M. B. MISTRETTA, Fara Sabina - Rieti 1995

*Chiara e il Secondo Ordine. Il fenomeno francescano femminile nel Salento*. Atti del Convegno di Studi in occasione dell'VIII centenario della nascita di S. Chiara, a cura di G. ANDENNA - B. VETERE (Nardò, 12 - 13 novembre 1993), Galatina 1997

- CHIARITO A., *Commento storico - critico - diplomatico sulla Costituzione De instrumentis conficiendis per curiales dell' imperador Federico II*, Napoli 1772
- CHITTOLINI G., *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centro settentrionale nel Quattrocento*, in *La chiesa e il potere politico*, pp. 147 - 193
- *Un problema aperto: la crisi della proprietà ecclesiastica fra Quattro e Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», 85 (1973), pp. 353 - 393
- CILENTO A., *Medioevo delle donne. Le conquiste della storiografia femminista*, in «Quaderni medievali» 45 (1998), pp. 130 - 144
- CILENTO N., *La Chiesa di Napoli nell'alto Medioevo*, in *Storia di Napoli*, II/2, pp.641 - 735
- CIOFFARI G.- MIELE M., *Storia dei Domenicani nell' Italia Meridionale*, I - III, Napoli - Bari 1993
- Cluny in Lombardia. Atti del Convegno celebrativo del IX centenario della fondazione del Priorato Cluniacense di Pontida (22 - 25 aprile 1977)*, Cesena 1979
- COLLETTA T., *Napoli. La cartografia pre-catastale*, in «Storia della città», 34 - 35 (1985), pp. 5 - 177
- COLOMBÁS M. G., *Il monachesimo delle origini*, Milano 1984
- COLOMBO A., *I porti e gli arsenali di Napoli*, in «Napoli Nobilissima», 3 (1894), pp. 9 - 12, 44 - 48, 72 - 74, 89 - 92, 105 - 108
- CONIGLIO G., *Gli archivi dei monasteri soppressi napoletani nell' Archivio di Stato di Napoli*, in «Rassegna degli Archivi di Stato», 19 (1959) pp. 103 - 147
- COULET N., *Aix, capitale de la Provence Angioine*, in *L' État Angevin*, pp. 317 - 338

- *Un convent royal: les dominicaines de Notre-Dame-De-Nazareth d'Aix au XIII siècle* in *Les mendiants en pays d'Oc au XIIIe siècle*, Les Cahiers de Fanjeaux, 8, pp. 233 - 262

CREYTENS R., *La déposition du maître Martial Auribelli O.P. par Pie II (1462)*, in «AFP», 45 (1975), pp. 147 - 200

CROCE B., *Aneddoti di varia letteratura*, Bari 1953

- *Storia del Regno di Napoli*, Bari 1925

CUTOLO A., *Il Regno di Sicilia negli ultimi anni di vita di Carlo II d'Angiò*, Milano - Roma - Napoli 1924

- *Re Ladislao d' Angiò Durazzo*, Napoli 1969

D' AGOSTINO G., *Il Mezzogiorno aragonese (Napoli dal 1458 al 1503)*, in *Storia Di Napoli*, IV/1, pp. 231 - 446

D' AMATO A., *Sull'introduzione della riforma domenicana nel Napoletano per opera della Congregazione Lombarda (1489 - 1501)*, in «AFH», 26 (1956), pp. 249 - 275

D' ANDREA G. F., *Ciò che resta dell' antico archivio di S. Chiara di Napoli*, in «Archivum Franciscanum Historicum», 70 (1977), pp. 128 - 146

D'ALOE S., *Catalogo di tutti gli edifizii sacri della città di Napoli e suoi sobborghi*, in «ASPN», 8 (1883), pp. 111 - 152, 287 - 315, 499 - 546, 670 - 737

*Dall'eremo al cenobio. la civiltà monastica in Italia dalle origini all'età di Dante*, Milano 1987

DE BLASIIIS G., *Fabrizio Marramaldo e i suoi antenati*, in «ASPN», 1 (1876), pp. 748 - 778; 2 (1877), pp. 301 - 374, 3 (1878), pp. 315 - 376, 759 - 828



- *La dimora di Giovanni Boccaccio a Napoli*, in «ASPEN», 18 (1892), pp. 71 - 102; 485 - 516

- *Le case dei principi angioini nella piazza di Castelnuovo*, in «ASPEN», 11 (1886), pp. 442 - 481; 12 (1887) pp. 289 - 435; rist. Sala Bolognese 1974

DE FONTENETTE M., *Les religieuses a l'âge classique du droit canon. Recherches sur les structures juridiques des branches féminines des Ordres*, Paris 1967

DE FREDE C., *Da Carlo I d' Angiò a Giovanna I (1263 - 1382)* in *Storia di Napoli*, III, pp. 1 - 333

DE LELLIS C., *Discorsi delle famiglie nobili del Regno di Napoli*, Napoli 1654 - 71, rist. Bologna 1968

DE LEO P., *Mezzogiorno medievale. Istituzioni, società, mentalità*, Soveria Mannelli 1984

*De monialibus*, a cura di G. ZARRI, F. MEDIOLI, P. VISMARA CHIAPPA, «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 33 (1997), pp. 643 -715

DE REGIBUS A., *Le contese degli Angioini di Napoli per il trono d' Ungheria*, in «Rivista storica italiana», 51 (1934) , pp. 254 - 286

DE RINALDIS A., *Santa Chiara*, Napoli 1920

DE SANDRE GASPARINI G., *Lebbrosi e lebbrosari tra misericordia e assistenza nei secoli XII - XIII* in *La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII - XIV*, pp. 239 - 268

DE SETA C., *I casali di Napoli*, Bari 1984

- *Napoli*, Roma - Bari 1981

DE STEFANO P., *Descrittione de i luoghi sacri della città di Napoli*, Napoli 1560

DEL FUOCO M.G., *Appunti in margine alla Storia dei Domenicani nell'Italia meridionale*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia» 49 (1995), pp. 126 - 136

DELOGU FRAGALÀ L., *Chiesa e vescovo nella Napoli ducale. Per la storia dei rapporti tra Chiesa e Stato a Napoli nel periodo ducale*, Napoli 1968

DEL TREPPO M., *Alagno Lucrezia, Lexikon des Mittelalters*, Bd. I, München und Zürich, 1980, col. 262

- *Il Regno aragonese*, in *Storia del Mezzogiorno*, IV, pp. 89 - 201

- *La vita economica e sociale in una grande abbazia del Mezzogiorno: San Vincenzo al Volturno nell'alto Medioevo*, in «ASPN», 35 (1955), pp. 1 - 82

- *Stranieri nel Regno di Napoli. Le élites finanziarie e la strutturazione dello spazio economico e politico*, in *Dentro la città. Stranieri e realtà urbana dei secoli XII - XVI*, a cura di G. ROSSETTI, Napoli 1989 (Europa mediterranea. Quaderni 2), pp. 179 - 233

DELILLE G., *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli*, Torino 1988

DELLA MARRA F., *Delle famiglie estinte, forestiere, e non comprese nei Seggi di Napoli*, Napoli 1641

DENTICE DI ACCADIA R., *I Dentice delle Stelle. Cenni e memorie storico - genealogiche*, Roma 1979

DENTICE DI FRASSO L., *Storia di casa Dentice*, Roma 1934

DI FIORE G., *Napoli alla fine del Trecento*, in «Campania sacra», (20) 1989, pp. 210 - 238

DI GAETA G., *Ritus Regiae Camerae Summariae Regni Neapolis*, Neapoli 1689

DI MAJO A.- FEDERICI C.- PALMA M., *La pergamena dei codici altomedievali italiani. Indagini sulle specie animali utilizzate*, in «Scriptorium» 39 (1985), pp. 5 - 12

DI MAURO L., *La pianta Dupérac - Lafréry*, («Le Bussole. Strumenti per conoscere la città», 4) Napoli 1992

DIGARD G., FAUCON M., THOMAS A., FAWTIER R., *Les registres de Boniface VIII*, Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, 4 voll., Paris 1884 - 1939.

*Diocesi di Milano*, a cura di A. CAPRIOLI - A. RIMOLDI, L. VACCARO, I - II, Brescia - Gazzara (Varese) 1990

DIVENUTO F., *Napoli sacra del XVI secolo. Repertorio delle fabbriche religiose napoletane nella Cronaca del gesuita Giovan Francesco Araldo*, Napoli 1991

*Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma 1960 -

*Dizionario degli Istituti di Perfezione*, diretto da G. Pelliccia e G. Rocca, voll. I - VIII, Roma 1974 - 78

*Dizionario di Storiografia*, Bruno Mondadori 1996

*Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVII secolo. Studi e testi a stampa*, a cura di G. ZARRI, Roma 1996

*Donne a Roma tra Medioevo e Età moderna*, in «Archivi e cultura», 25 - 26 (1992 - 93).

*Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, a cura di L. SCARAFFIA E G. ZARRI, Roma - Bari 1994

*Donne e proprietà. Un'analisi comparata tra scienze storico - sociali, letterarie, linguistiche e figurative*, Seminario interdisciplinare di studi sulle donne, Napoli 1996

*Donne e storia*, a cura di L. CAPOBIANCO, Napoli 1993

DORIA G., *Storia di una capitale. Napoli dalle origini al 1860*, Milano - Napoli 1958

DOVERE U., *Il più antico documento pontificio dell' Archivio Storico Diocesano di Napoli*, in «Campania Sacra» 25 (1994), pp. 3 - 24

DURRIEU P. , *Les Archives Angevines de Naples*, I - II, Paris 1886 - 1887

*Echanges religieux entre la France et l'Italie du Moyen Age à l'époque moderne*, par M. MACCARRONE - A. VAUCHEZ, Genève 1987

ELM K., *Francescanesimo e movimenti religiosi del Duecento e Trecento. Osservazioni sulla continuità e il cambiamento di un problema storiografico in Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi*, pp. 73 - 89

- *Le donne negli Ordini religiosi dei secoli XII e XIII*, in *Chiara e il Secondo Ordine*, pp. 9 - 22

- *Riforme e Osservanze nel XIV e XV secolo*, in *Il rinnovamento del Francescanesimo. L'Osservanza*, pp. 151 - 167

*Eremitismo nel francescanesimo medievale. Atti del XVII convegno internazionale*, Società internazionale di studi francescani, Assisi 1991

ÉRSZEGI G., *Delle beghine in Ungheria (ovvero l'insegnamento di un codice di Siena)*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, pp. 63 - 73

*Esperienze religiose e opere assistenziali nei secoli XII e XIII*, a cura di G.G. MERLO, Torino 1988

ESPOSITO A., *S. Pietro a Patierno, antico casale napoletano. Origine ed evoluzione*, Napoli 1994

EUBEL C., *Hierarchia Catholica Medii Aevi*, I, Monasterii et tipis librariae Regensbergianae 1898

- EVANGELISTI S., *L'uso e la trasmissione delle celle nel monastero di Santa Giulia di Brescia (1597 - 1688)*, in «Quaderni storici», 88 (1995), pp. 85 - 109
- FABRIS F., *La genealogia della famiglia Caracciolo*, a cura di A. CARACCILO, Napoli 1966
- FACCHIANO A., *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno medievale e moderno in Il monachesimo femminile in Italia*, pp.169 - 191
- *Monasteri benedettini o capitoli di canonichesse? L'esempio di S. Patrizia di Napoli*, in «Benedictina» 38 (1991), pp. 35 - 60
- *Monasteri femminili e nobiltà a Napoli tra Medioevo ed età moderna. Il Necrologio di S. Patrizia (secc. XII - XVI)*, Altavilla Silentina 1992
- Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, a cura di G. DUBY - J. LE GOFF , Bologna 1982
- FARACO P., *Mulini extraurbani dal X al XIV secolo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 25 - 33
- FASOLI S., *Tra riforme e nuove fondazioni: l'Osservanza domenicana nel Ducato di Milano* in «Nuova Rivista storica», 76 (1992), pp. 417 - 487
- FENIELLO A., *Contributo alla storia della "iunctura civitatis" di Napoli nei secoli X - XIII*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 106 - 156
- *Il «portus Pisanorum» e il nuovo porto angioino*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 157 - 163
- *Per la storia di Napoli angioina: la collina di Posillipo*, in *Ricerche sul Medioevo napoletano*, pp. 34 - 57
- FIACCADORI G., *Il cristianesimo. Dalle origini alle invasioni barbariche*, in *Storia e civiltà della Campania. Il Medioevo*, a cura di G. PUGLIESE CARRATELLI, Napoli 1992, pp. 145 - 170

FILANGIERI R., *Notamenti e repertori delle Cancellerie Napoletane compilati da Carlo de Lellis e da altri eruditi dei secoli XVI e XVII*, Napoli 1927

- *Archivisti italiani: Bartolomeo Capasso* in «Notizie degli Archivi di Stato» II, 2 (1942), pp. 3 - 12

- *L' Archivio di Stato di Napoli durante la seconda guerra mondiale*, a cura di S. PALMIERI, Napoli 1996

FODALE S., *Carlo III d' Angiò Durazzo*, in *DBI*, XX, pp. 235 - 239

- *La politica napoletana di Urbano VI*, Caltanissetta - Roma 1973

- *Vitale de Cabanis*, in *DBI*, 15, pp. 671 - 672

FOIS M., *L'Osservanza come espressione della "Ecclesia semper renovanda"*, in *Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV - XVII*, pp. 13 - 107

*Fonti Aragonesi*, a cura degli archivisti, I - XIII, Napoli 1957 - 90

FORTE S. L., *Le province domenicane in Italia nel 1650. Conventi e religiosi*, in «AFP», 39 (1969), pp. 425 - 585

*Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997 (Biblioteca Einaudi, 1)

FRIGERIO G. - MIGATTI M., *Punti di luce nel deserto. Santa Radegonda e il ruolo dei monasteri femminili nel medioevo*, Milano 1995

FUIANO M., *Napoli nel medioevo (secoli XI - XIII)*, Napoli 1972

- *Spiritualità e cultura a Napoli nell' Alto Medioevo*, Napoli 1986

FUSCO G.M., *Dell'argenteo imbusto al primo patrono san Gennaro da re Carlo II d' Angiò decretato, con una disquisizione intorno al Libro delle spese della casa dello stesso re*, Napoli 1861

- GAGLIONE M., *Manomissioni settecentesche dei sepolcri angioini nel presbiterio di Santa Chiara a Napoli*, in «Dialoghi di Storia dell'Arte», 4/5 (1997), pp. 144 - 149
- GALANTE G. A., *Guida sacra della città di Napoli*, a cura di N. Spinosa, Napoli 1985
- GALASSO G., *Il Regno di Napoli. Mezzogiorno angioino - aragonese (1266 - 1494)*, Torino 1992
- *Napoli capitale. Identità politica e identità cittadina. Studi e ricerche 1266 - 1860*, Napoli 1998
- GALLO A., *I curiali napoletani del medioevo*, in ASPN, n.s., 5 (1919), pp. 5 - 47; 6 (1920), pp. 5 - 27, 7 (1921) pp. 5 - 26
- GAMS P. B., *Series Episcoporum Ecclesiae Catholicae*, Graz 1957
- GAZZINI M., *Uomini e donne nella realtà ospedaliera monzese dei secoli XII - XIV*, in *Uomini e donne in comunità estesa*, pp. 145 - 160
- GENCARELLI E., *Gli archivi italiani durante la seconda guerra mondiale*, Roma, 1979
- GENNARO C., *Il francescanesimo femminile nel XIII secolo*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 25 (1989), pp. 259 - 284
- *Chiara d' Assisi, Agnese e le prime consorelle : dalle Pauperes Dominae di S. Damiano alle Clarisse*, in *Mistiche e devote*, pp. 37 - 55
- GIUSTINIANI L., *Dizionario geografico - ragionato del Regno di Napoli*, I - XIII, Napoli 1797 - 1805, rist. 1969 - 71
- Gli Angioini di Napoli e di Ungheria*, Colloquio italo ungherese organizzato dall' Accademia delle Scienze di Ungheria (Roma 23 - 24 maggio 1972), Roma 1974

*Gli studi francescani dal dopoguerra ad oggi. Atti del Convegno di studio, Firenze, a cura di F. SANTI, Spoleto 1993 («Quaderni di cultura mediolatina», 2)*

*Gregorii I papae registrum epistolarum, a cura di P. EWALD, L. M. HARTMANN, in Monumenta Germaniae Historica, Epistolae, Berolini 1972, I*

GRUNDMANN H., *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sulle origini storiche della mistica tedesca*, Bologna 1974; tr. it. di *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der Deutschen Mystik*, Berlin 1935

GUARNIERI R., *Pinzochere*, in *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, VI, coll. 1721 - 1749

*Guida Generale degli Archivi di Stato Italiani. Napoli, Ministero, Ufficio Centrale per i beni archivistici, 3, Roma 1986*

HERDE P., *I papi tra Gregorio X e Celestino V. Il papato e gli Angiò*, in *Storia della Chiesa*, XI, a cura di D. QUAGLIONI, Torino 1994, pp. 23 - 91

HINNEBUSCH W. A., *The History of the Dominican Order*, New York 1966

- *I Domenicani. Breve storia dell'Ordine*, Milano 1992

HOMAN B., *Gli Angioini di Napoli in Ungheria (1290 - 1403)*, Roma 1938

*I fascicoli della Cancelleria Angioina, (1299 - 1300), ricostruiti dagli archivisti napoletani, I, Napoli 1995*

*I frati penitenti di S. Francesco nella società del Due - Trecento. Atti del II convegno di Studi Francescani a cura di M. D'Alatri (Roma 12 - 14 ottobre 1976), Roma 1977*

*I frati Predicatori nel Duecento*, «Quaderni di storia religiosa», 3 (1996)



- I Registri Angioini della Cancelleria Angioina*, a cura di R. Filangieri con la collaborazione degli archivisti napoletani, Napoli 1950 -
- IENGO B., *Le pergamene di S. Gregorio Armeno*, in *Per la storia del mezzogiorno medievale e moderno*, I, pp. 81 - 92
- Il Beato Pietro da Mogliano (1435 -1490) e l'Osservanza francescana*, a cura di G. AVARUCCI, Roma 1993 (Bibliotheca Seraphico - Cappuccina, 43)
- Il monachesimo femminile in Italia dall' Alto Medioevo al secolo XVII. A confronto con l'oggi*. Atti del VI Convegno del «Centro di Studi Farfensia», cura di G. ZARRI (Santa Vittoria in Matenano, 21 - 24 settembre 1995) San Pietro in Cariano (Verona) 1997
- Il monastero di S. Chiara*, a cura di A. ALABISO, M. DE CUNZO, D. GIAMPAOLA, A. PEZZULLO, Napoli 1995
- Il movimento francescano della Penitenza nella società medioevale*. Atti del III convegno di Studi Francescani, a cura di M. D' Alatri (Padova 25 - 27 settembre 1979) Roma 1980
- Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII - XIV*. Atti del Convegno di Città di Castello, a cura di R. RUSCONI (27 - 29 ottobre 1982), Firenze - Perugia 1984
- Il passaggio dal dominio bizantino allo stato normanno nell' Italia meridionale*. Atti del II Convegno internazionale di studi, a cura di C. D. FONSECA (Taranto - Mottola, 31 ottobre - 4 novembre 1973), Taranto 1977
- Il pragmatismo degli intellettuali. Origini e sviluppi dell'istituzione universitaria*, a cura di R. GRECI, Torino 1996
- Il rinnovamento del Francescanesimo. L'Osservanza*, Atti dell' XI Convegno internazionale, Società internazionale di Studi Francescani (Assisi, 20 - 22 ottobre 1983), Perugia 1985

*Inquisitio super vita, conversatio et miraculis beatae Margarethae virginis, Belae IV. Hungarorum regis filiae, sanctimonialis monasterii virginis gloriosae de insula Danubii, Ordinis Praedicatorum, Vesprimis diocesis in Monumenta Romana Episcopatus Vesprimiensis, cura di V. FRAKNÓI, I, Budapest 1986, pp. 163 - 387*

JAFFÉ P., *Regesta Pontificum Romanorum ab condita ecclesia ad annum post Christum natum MCXCVIII*, I - II, Lipsiae 1885

KAEPPELI T., *Dalle pergamene di S. Domenico di Napoli. Rilievo dei domenicani ivi menzionati con due appendici sui priori conventuali e provinciali fino al 1500*, in «AFP», 32 (1962), pp. 285 - 326

- *Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli*, in «AFP», 10 (1940), pp. 48 - 76

- *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, a cura di J. QUÉTIF e J. ECHARD, Romae ad S. Sabinae 1970

KEHER P. F., *Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia*, I - X, Berolini 1945

KELLEY S., *King Robert of Naples (1309 - 1343) and the Spiritual Franciscans*, in «Cristianesimo nella storia» (1999), pp. 41 - 80.

KLANICZAY G., *Attività letteraria dei francescani e domenicani nell' Ungheria angioina in Gli Angioini di Napoli e di Ungheria*, pp. 27 - 40

- *I modelli di santità femminile tra i secoli XIII e XIV In Europa centrale e in Italia*, in *Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, pp. 75 - 109

- *Ordini religiosi e culti dei santi nella costruzione delle identità territoriali nell'Europa centrale*, in *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 83 - 105

KLANICZAY T., *La fortuna di S. Margherita d'Ungheria in Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, pp. 3 - 27

KNAUZ F., *Legenda S. Margarethae Neapolitana*, Strigonia 1868

KOUDELKA J., *Il convento di S. Sisto a Roma negli anni 1369 - 1381* in «AFP» 46 (1976), pp. 5 - 24

- *Le "Monasterium Tempuli" et la fondation dominicaine de S. Sisto* in «AFP» 31 (1961), pp. 5 - 81

*L'Archivio Storico Diocesano di Napoli. Guida*, a cura di G. GALASSO e C. RUSSO, Napoli 1978

*L'État Angevin. Pouvoir, culture et société entre XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècle*, Actes du colloque international (Rome - Naples, 7 - 11 novembre 1995), Roma 1998 (Nuovi Studi Storici, 45)

*La Chiesa e il potere politico dal Medio Evo all'Età contemporanea*, a cura di G. CHITTOLINI e G. MICCOLI, *Storia d' Italia*. Annali IX, Torino 1986

*La conversione alla povertà nell'Italia dei secoli XII - XIV*, Convegni del centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, XXVII, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1991

Yver G., *Le commerce et les marchands dans l'Italie méridionale au XIII<sup>e</sup> et au XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris 1903

LAGNESE G., *San Sebastiano*, in «Napoli Sacra. Guida alle chiese della città», III itinerario (1993), p. 187 - 192

*La nuova storia*, a cura di J. LE GOFF, Milano 1990

*La spiritualità di S. Chiara da Montefalco*. Atti del I Convegno di studio, a cura di S. NESSI (Montefalco 8 - 10 agosto 1985), Montefalco 1986

*La storia delle Annales*, in «Rivista di storia della storiografia moderna», 1 - 2 (1993)

WERNER K.F., *Naissance de la noblesse*, Paris 1998

- LABROT G., *Baroni in città. Residenze e comportamenti dell'aristocrazia napoletana. 1530 - 1734*, Napoli 1979
- LAVAZZUOLI V. G., *Catalogo degli uomini illustri figli del real monistero di S. Domenico Maggiore*, Napoli 1977
- LAWRENCE C. H., *Il monachesimo medievale. Forme di vita religiosa in Occidente*, Milano 1993
- *I mendicanti. I nuovi ordini religiosi nella società medievale*, trad. it. di L. FABERI, Cinisello Balsamo 1998 (Storia della Chiesa. Saggi, 15)
- LE GOFF J., *Apostolat mendiant et fait urbain dans la France Médiévale. L'implantation géographique des Ordres Mendiants. Programme - questionnaire pour une enquête*, in «Annales E.S.C.», 23 (1968), pp. 335 - 352
- LE GOFF J., *Ordres Mendiants et urbanisation dans la France médiévale. Etat de l'enquête* in «Annales E.S.C.», 25 (1970), pp. 924 - 946
- Le lettere di S. Gaetano da Thiene*, a cura di F. ANDREU, Città del Vaticano 1954
- Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria*, I, a cura di J. MAZZOLENI, Napoli 1966
- Le pergamene di Capua*, I - II, a cura di J. MAZZOLENI, Napoli 1957 - 1960
- LECLERCQ J., *Clausura* in DIP, II, coll. 1166 - 1174
- *Il monachesimo femminile nei secoli XII e XIII*, in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 61 - 99.
- LECLERCQ J., *Nobiltà*, in DIP, 6, coll. 311 - 318
- LÉONARD E. G., *Gli Angioini di Napoli*, Milano 1967
- *Histoire de Jeanne première reine de Naples comtesse de Provence (1343 - 1382)*, I - III, Monaco - Parigi 1932

LEONE A., *Il ceto notarile del Mezzogiorno nel basso medioevo. Saggi e note critiche*, Napoli 1990

-*Il convento di S. Chiara e le trasformazioni urbanistiche nel secolo XIV*, in *Medioevo napoletano*, pp. 164 - 170

- *Profili economici della Campania aragonese*, Napoli 1983

LEONE A.- PATRONI GRIFFI F., *Le origini di Napoli capitale*, Altavilla Silentina 1984

L'HERMITE - LECLERCQ P., *Le monachisme au féminin dans la société de son temps. Le monastère de La Celle (XIe - début XVIe siècle)*, Paris 1989

*Liber Constitutionum Sororum Ordini Praedicatorum* in «*Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum*», 3, Roma 1897, pp. 337 - 348

LITTA P. - PASSERINI L., *Famiglie celebri italiane*, Milano e Torino, 1819 -1833

*Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESCH e L. SCARAFFIA, Torino 1990

LUZZATI LAGANÀ F., *Le firme greche nei documenti del Ducato di Napoli*, in «*Studi medievali*», 23 (1982), pp. 729 - 752

MACCARRONE M., *Studi su Innocenzo III*, Padova 1972 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 17)

MAGGIO F. M., *Vita della venerabile madre Maria Carafa*, Napoli 1670

MAGLI I., *Il monachesimo femminile*, in *Enciclopedia delle Religioni*, IV, 1972, coll. 631 - 633

MANCINI P., *L'insediamento dei Mendicanti a Firenze*, in «*Storia della città*», 23 (1982), pp. 75 - 82

MANSELLI R., *Introduzione all'edizione italiana dell' opera di H. Grundmann, Movimenti religiosi nel Medioevo*, pp. XI - XX

- MARCHESE D. M., *Sagro diario domenicano*, Napoli 1668
- MARIANI R., *Monasteri benedettini femminili a Milano prima della Riforma*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 219 - 247
- MARINI E., *Il Castello dell' Ovo*, Napoli 1931
- MARTIN J. M., *Fiscalité et économie étatique dans le Royaume angevin de Sicile à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle*, in *L' État Angevin*, pp. 601 - 648
- *L'ambiente longobardo, greco, islamico e normanno nel Mezzogiorno*, in *Storia dell' Italia religiosa*, pp. 193 - 242
- MARTINI E. M., *La vita e le opere di Camillo Tutini* in «ASPEN», nuova serie, 14 (1928), pp. 190 - 219
- MARTORANA P., *Notizie biografiche e bibliografiche del dialetto napoletano*, Napoli 1874
- MASSARO C. , *Monasteri femminili e realtà urbane in Terra d' Otranto nel Tardo Medioevo*, in *Chiara e il Secondo Ordine*, pp. 253 - 274
- MAZZOLENI J., *Archivi di monasteri benedettini conservati presso l'Archivio di Stato di Napoli*, estr. da *Monastica IV*, Montecassino 1983
- Fonti per la storia delle chiese distrutte nell'incendio dell' Archivio di Stato di Napoli nel settembre 1943*, in «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 1 (1947) pp. 456 - 459
- Le fonti documentarie e bibliografiche dal secolo X al secolo XX conservate presso L'Archivio di Stato di Napoli*, I - II, Napoli 1978
- *Le pergamene del monastero di S. Gregorio Armeno di Napoli*, I, *La scrittura curialesca napoletana*, Napoli 1973
- MC NAMARA J. A. K., *Sisters in arms. Catholic Nuns through two Millennia*, Cambridge, Massachussetts, London 1996

- Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo. Studi in onore di Mario Del Treppo, a cura di G. ROSSETTI e G. VITOLO, I - II, Napoli 2000 (Europa mediterranea. Quaderni, 12 - 13)*
- Ricerche sul Medioevo napoletano. Aspetti e momenti della vita economica e sociale a Napoli tra decimo e quindicesimo secolo, a cura di A. LEONE, Napoli 1996 (Biblioteca Storica Meridionale. Testi e ricerche, 9)*
- MEDIOLI F., *Monache e monacazioni nel Seicento, in De monialibus, pp. 670 - 693*
- MEERSEMAN G. - PLANZER D., *Magistorum ac procuratorum Generalium O. P. Registra Literarum minora (1469 - 1523) in Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, XXXI, Romae 1947*
- MERLO G. G., *Introduzione, in Esperienze religiose e opere assistenziali, p. 7*
- MICCOLI G., *La storia religiosa, in Storia d'Italia, diretta da R. Romano - C. Vivanti, II/1, Torino 1974, pp. 431 - 1079*
- MIELE M., *Ricerche sulla soppressione dei religiosi nel Regno di Napoli (1806 - 1815) in «Campania sacra» 4 (1973), pp. 1 - 144*
- *Sisto V e la riforma dei monasteri femminili di Napoli, in «Campania sacra», 21 (1990), pp. 123 - 204*
- MINIERI RICCIO C., *Genealogia di Carlo I d' Angiò: prima generazione, Napoli 1857*
- *Genealogia di Carlo II d'Angiò re di Napoli, in «ASPN», 7 (1882), pp. 5 - 67; 201 - 262; 466 - 496; 653 - 684; 8 (1883), pp. 5 - 33; 197 - 226; 381 - 396; 587 - 600*
- *Memorie storiche degli scrittori nati nel Regno di Napoli, Napoli 1844, rist. Sala Bolognese 1990*

- *Saggio di Codice Diplomatico formato sulle antiche scritture dell' Archivio di Stato di Napoli*, I - II, *Supplemento*, I - II, Napoli 1878 - 1883

*Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, a cura di D. BORNSTEIN - R. RUSCONI, Napoli 1992

MOLHO A., «*Tamquam vere mortua*». *Le professioni religiose femminili nel tardo medioevo*, in «*Società e storia*»12 (1989), pp. 1 - 44

MOLINARO G., *S. Gregorio Armeno*, Napoli 1929

MONGILLO D. M., *Le origini dell'Ordine domenicano a Napoli*, in «*Memorie domenicane*», 66 (1949), pp. 90 - 98

MONTI G. M., *Ancora sul Principato di Taranto e i suoi feudatari*, «*Annali del Seminario Giuridico Economico della R. Università di Bari*», 3 (1929), pp. 3 - 15

- *Dal Duecento al Settecento. Studi storico - giuridici*, Napoli 1925

- *Il monastero benedettino di S. Maria ad Agnone in Napoli* in «*Rivista storica benedettina*» 16 (1925), pp. 285 - 304

- *La condizione giuridica del Principato di Taranto*, in «*Annali del Seminario Giuridico Economico della R. Università di Bari*», 2 (1928), pp. 3 - 36

MORTIER D. A., *Histoire des Maîtres Généraux de l'Ordre des frères Prêcheurs*, I - VIII , Paris 1903 - 1920

*Movimento religioso femminile e francescanesimo nel secolo XIII*. Atti del VII convegno internazionale, Società internazionale di Studi Francescani (Assisi 11 - 13 ottobre 1979), Assisi 1980

MUSTO R. G., *Queen Sancia of Naples (1286 - 1345) and the Spiritual Franciscans*, in *Women of the Medieval World. Essays in Honor of John H. Mundy*, Oxford 1985, pp. 179 - 214

NARDI C., *Notizie su Covella Ruffo*, in «*Brutium*», 32 (1953), pp. 9 - 10



NASELLI C. A., *La soppressione napoleonica delle corporazioni religiose. Contributo alla storia religiosa del primo Ottocento italiano 1808 - 1814* Roma 1986 (Miscellanea Historiae Pontificiae, 52)

NICCOLI O., *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa tra Quattro e Cinquecento, in La storia. I grandi problemi dal medioevo all'età contemporanea*, a cura di N. TRANFAGLIA - M. FIRPO, IV, Torino 1988, pp. 105 - 134.

- *La vita religiosa nell' Italia moderna. Secoli XV - XVIII*, Roma 1998.

NOVI CHAVARRIA E., *Monachesimo femminile nel Mezzogiorno nei secoli XVI - XVII*, in *Il monachesimo in Italia*, pp. 339 - 367

- *Nobiltà di Seggio, nobiltà nuova e monasteri femminili a Napoli in età moderna*, in «Problemi e dimensioni della ricerca storica», 2 (1993), pp. 84 - 111

*Novissimo Digesto Italiano*, diretto da A. AZARA - E. EULA, Torino, 1957

NUNZIANTE E., *I primi anni di Ferdinando d'Aragona e l'invasione di Giovanni d'Angiò*, in «ASPN», 17 (1892), pp. 299 - 357, 364 - 586, 731 - 779; 18 (1893), pp. 3 - 40, 207 - 246, 411 - 462, 561 - 620; 19 (1894), pp. 37 - 96, 300 - 353, 417 - 444, 595 - 658; 20 (1895), pp. 206 - 264, 442 - 516; 21 (1896), pp. 265 - 299, 494 - 532; 22 (1897), pp. 47 - 64, 204 - 240; 23 (1898), pp. 144 - 210

*Onori funebri renduti alla memoria di Salvatore e Giovan Vincenzo Fusco*, Napoli 1849

PACIOCCO R., *Angioini e Spirituali. I differenti piani cronologici e tematici di un problema*, in *L' État Angevin*, cit., pp. 253 - 287

PALADINO G., *Notizia di documenti donati alla Società*, in «ASPN» 39 (1914), pp. 596 - 601

PALERMO E., *Cenno storico sul nobile monastero e venerabile chiesa di S. Gregorio per appendice alla Cronaca di D. Fulvia Caracciolo sul medesimo monastero e chiesa*, Napoli 1846

- PALMA M., *Per lo studio della glossa tardoantica: il caso di Donato prete napoletano*, in «Scrittura e civiltà», 22 (1998), pp. 5 - 12
- PALMIERI S., *Archivio di Stato di Napoli: distruzioni durante la seconda guerra mondiale e successiva ricostruzione* in «Archivum», 43 (1996), pp. 239 - 53.
- *Il Castelnuovo di Napoli. Reggia e fortezza angioina*, in «Atti della Accademia Pontaniana», n.s., 47, (1998), pp. 501 - 519
  - *L'Archivio della Regia Zecca. Formazione, perdite documentarie e ricostruzione*, in *L'État Angevin*, pp. 417 - 445
  - *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria. Inventario*, (Cataloghi e inventari, I), Napoli 1999
  - *Le pergamene della Società Napoletana di Storia Patria. Nuovi ritrovamenti* in «ASPEN» 103 (1985), pp. 39 - 60
- PALUMBO P. F., *Medioevo meridionale. Fonti e letteratura storica dalle invasioni alla fine del periodo aragonese*, Roma 1978
- PANE R., *Architettura e Urbanistica del Rinascimento*, in *Storia di Napoli*, pp. 315 - 445
- *I monasteri napoletani del centro antico: la zona di S. Maria di Costantinopoli*, in «Napoli nobilissima», 2 (1963), pp. 203 - 213
  - *Il monastero napoletano di S. Gregorio Armeno*, Napoli 1957
- PARDI G., *Napoli attraverso i secoli. Disegno di storia economica e demografica*, Milano - Roma - Napoli 1924
- PARISSE M., *Les nonnes au Moyen Âge*, Le Puy 1983
- PASCHINI P., *I monasteri femminili in Italia nel '500*, in *Problemi di vita religiosa in Italia nel '500*, pp. 31 - 60

PAUL J., *Angevins, frères prêcheurs et papauté*, in *L'État Angevin*, pp. 253 - 287

PÁSZTOR E., *Andrea da Gagliano*, in *DBI*, III, pp. 96 - 98

- *Il monachesimo femminile in Dall'eremo al cenobio*, pp. 154 - 180

- *I papi del Duecento e del Trecento di fronte alla vita religiosa femminile in Il movimento religioso femminile in Umbria nei secoli XIII - XIV*, pp. 29 - 65.

- *Il processo di Andrea da Gagliano* in «*Archivum Franciscanum Historicum*» 48 (1955), pp. 252 - 297

- *Margherita d' Ungheria*, in *Bibliotheca Sanctorum*, Roma 1967, VIII, coll. 796 - 800

PELLEGRINI L., *Cultura e devozioni: i frati predicatori, la politica e la vita religiosa, in Europa fra il 1348 e il pontificato di Martino V*, in *Vita religiosa e identità politiche*, pp. 403 - 442

PELLEGRINI L., *Abruzzo medievale. Un itinerario storico attraverso la documentazione*, Salerno 1988 (Studi e ricerche sul Mezzogiorno medievale, 6)

- «*Che sono queste novità?*» *Le religiones novae in Italia meridionale (secoli XIII e XIV)*, Napoli 1999 (Mezzogiorno medievale e moderno, 1)

- *Gli Ordini mendicanti nell'Italia meridionale all'epoca di Federico II*, in *Federico II e il Mezzogiorno* (in corso di stampa)

- *Le pauperes dominae nel contesto dei movimenti religiosi femminili italiani del secolo XIII*, in *Chiara e il Secondo Ordine*, pp. 71 - 84

- *Territorio e città nella dinamica insediativa degli Ordini mendicanti in Campania*, in «*Rassegna storica salernitana*», 5 (1986), pp. 9 - 41

- PELLIZZARI M. R., *I possedimenti fondiari del monastero di Santa Chiara nel quadro dell'agricoltura campana del secolo XIV*, in «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche», 86 (1975), pp. 198 - 221
- PENCO G., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del Medioevo*, Milano 1983
- *Un aspetto della società medievale italiana: il rapporto monasteri - città*, in «Benedictina», 26 (1979), pp. 1 - 17
- Per la storia del mezzogiorno medievale e moderno. Studi in onore di Jole Mazzoleni*, I - II, Ministero per i beni culturali e ambientali - Ufficio Centrale per i beni archivistici 1998, I - II, (Pubblicazioni degli Archivi di Stato. Saggi 48)
- PETRUCCI F., *Pirro del Balzo*, in DBI, 36, Roma 1986, pp. 315 - 317.
- PEYRONNET G., *I Durazzo e Renato d' Angiò 1381-1442*, in *Storia di Napoli*, III, pp. 335 - 436
- PICASSO G., *Il monachesimo nell'alto medioevo*, in *Dall'eremo al cenobio*, pp. 3 - 63
- PICONE L., *Castel dell'Ovo. Il recupero come progetto*, Napoli 1982
- PILONE R., *Il diplomatico di S. Gregorio Armeno conservato nell' Archivio di Stato di Napoli* in «Campania Sacra», 19 (1988), pp. 3 - 55, 190 - 309
- Le pergamene di S. Gregorio Armeno (1141 - 1198)*, Salerno 1996 (Fonti per la storia del Mezzogiorno medievale, 12)
- PISPISA E., *Medioevo meridionale. Studi e ricerche*, Messina 1994
- POLLASTRI S., *La noblesse napolitaine sous la dynastie angevine: l'aristocratie des comtes (1265 - 1435)*, I - II, Lille 1995
- POMPEI A., *Terminologia varia dei penitenti*, in *I frati penitenti di S. Francesco*, pp. 11 - 22

- PONTIERI E., *Dinastia, regno e capitale nel Mezzogiorno aragonese*, in *Storia di Napoli*, IV/1, pp. 3 - 223
- PORTANOVA L., *Della vita di Salvatore Fusco*, in *Onori funebri*, pp. 23 - 37
- Problemi di storia della Chiesa nei secoli XV - XVII*, Napoli 1979
- Problemi di vita religiosa in Italia nel '500*. Atti del Convegno di Storia della Chiesa in Italia (Bologna, settembre 1958), Padova 1960
- POTTHAST A., *Regesta Pontificum Romanorum inde ab a. post Christum natum MCXCVIII ad a. MCCCIV*, I - II, Berolini 1873
- PRICOCO S., *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medioevo*, Roma 1961
- RADOGNA M., *Notizie storiche ed artistiche dell'edificio dei Santi Marcellino e Festo*, Napoli 1868
- RAMBAUD J., *L'église de Naple sous la domination napoléonienne*, in «Revue d' Histoire écclesiastique» 9 (1908), pp. 294 - 312
- RANDO D., *"Laicus Religiosus" tra strutture civili ed ecclesiastiche: l'ospedale di Ognissanti in Treviso (sec. XIII)*, in *Esperienze religiose e opere assistenziali*, pp. 44 - 84
- Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Campania*, a cura di M. INGUANEZ, L. MATTEI CERASOLI, P. SELLA, Città del Vaticano 1942 (Studi e Testi, 97)
- Regii neapolitani archivi monumenta*, Napoli 1845 - 1861
- REMO G., *Le clarisse nella società del Quattrocento*, in «Collectanea Franciscana», 62 (1992), pp. 101 - 146
- ROMANO E., *Saggio di iconografia dei Reali Angioini di Napoli*, Napoli 1920

- RUGGIERO G., *Il monastero di S. Anna di Nocera*, estr. «Memorie Domenicane», n.s., 20 (1989)
- RUGNA S., *La nobiltà napoletana dinanzi alla morte tra XIV e XV secolo*, in «Campania Sacra», 28 (1997), pp. 307 - 320
- RUSCONI R., *Da Costanza al Laterano: la calcolata devozione del ceto mercantile - borghese nell' Italia del Quattrocento*, in *Storia dell' Italia religiosa*, I, a cura di A. VAUCHEZ, pp. 505 - 536
- *L' Espansione del francescanesimo femminile nel secolo XIII* in *Movimento religioso femminile e francescanesimo*, pp. 263 - 313
  - *Modelli di santità e religiosità femminile in età medievale. Discussione su alcuni libri recenti*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», 31 (1995), pp. 516 - 517
  - *Problemi e fonti per la storia religiosa delle donne in Italia alla fine del Medioevo (secoli XIII – XV)*, in «Ricerche di storia sociale e religiosa», 48 (1995), pp. 53 - 75
- RUSSI A., *Bartolomeo Capasso, Benedetto Croce e la storiografia sul Mezzogiorno* in «Studi storici meridionali» XV, 1/2 (1995), pp. 69 - 98
- RUSSO C., *I monasteri femminili di clausura a Napoli nel secolo XVII*, Napoli 1970
- RYDER A., *The Kingdom of Naples Under Alfonso the Magnanimous. The making of a modern State*, Oxford 1976
- S. Chiara da Montefalco e il suo tempo*, a cura di C. LEONARDI - E. MENESTÒ, Firenze 1985
- SALVATI C., *Misure e pesi nella documentazione storica del Mezzogiorno*, Napoli 1970
- SBORDONE S., *Aspetti e problemi della nobiltà napoletana al tempo di Roberto d'Angiò*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», 28 (1979), pp. 183 - 192

SCHIPA M., *Carlo Martello angioino* in «ASPEN», 14 (1889) pp. 17 - 33, 204 - 264, 432 - 58; 15 (1890), pp. 5 - 125

- *Contese sociali napoletane nel Medioevo*, Napoli 1908

SCHNEYER J. B., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150 - 1350*, III, Münster (Westfalen) 1971

SENSI M., *Incarcerate e recluse in Umbria nei secoli XIII e XIV: un bizzocaggio centro - italiano*, in *Il movimento religioso femminile in Umbria*, pp. 57 - 85

- *Monachesimo femminile nell'Italia centrale (sec. XV)*, in *Il monachesimo femminile in Italia*, pp. 135 - 168

- *Storia di bizzoche tra Umbria e Marche*, Roma 1995

SERGI G., *L'aristocrazia della preghiera. Politica e scelte religiose nel Medioevo italiano*, Roma 1994.

- *Monasteri sulle strade del potere. Progetti di intervento sul paesaggio politico medievale fra le Alpi e la pianura*, in «Quaderni storici», 61 (1986), pp. 33 - 51

- *Vescovi, monasteri, aristocrazia militare*, in *La Chiesa e il potere politico*, pp. 75 - 98

SINI A., *Giuspatronato*, in *Enciclopedia del Diritto*, 19, pp. 527 - 529

SODANO G., *Miracoli e ordini religiosi nel Mezzogiorno d'Italia (XVI - XVIII secolo)* in «ASPEN» 105 (1987), pp. 293 - 414

SPILA DA SUBIACO B., *Un monumento di Sancia in Napoli*, Napoli 1901

*Spiritualità e lettere nella cultura italiana e ungherese del basso Medioevo*, a cura di S. GRACIOTTI e C. VASOLI, Firenze 1995

*Storia dell' Italia religiosa*, I - III, a cura di G. DE ROSA, T. GREGORY, A. VAUCHEZ, Roma - Bari 1993.

*Storia del Mezzogiorno*, diretta da G. GALASSO - R. ROMEO, I - XIII, Napoli 1986 - 1990

*Storia dell'Ungheria*, a cura di P. HANÁK, trad. it. di G. MOTTA - R. TOLOMEO, Milano 1986

*Storia della ricostruzione della cancelleria angioina*, a cura di J. MAZZOLENI, 37 (1265 - 1434), Napoli 1987 (Testi e documenti di Storia Napoletana pubblicati dall' Accademia Pontaniana, s. XXXVII)

*Storia di Napoli*, diretta da E. PONTIERI, S. BATTAGLIA, G. CASSANDRO, E. CORBINO, R. PANE, I - XI, Napoli 1967 - 1978

STRAZZULLO F., *Il monastero e la chiesa dei SS. Marcellino e Festo (Documenti inediti)*, in «ASPN», 35 (1955), pp. 434 - 439

*Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Atti della settimana di studio, Trento 5 - 9 settembre 1983, a cura di P. PRODI e P. JOHANEK, Bologna 1984

*Temi e problemi nella mistica femminile trecentesca*. Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, 20 (Todi, 14 - 17 ottobre 1979), Todi 1983

THOMPSON A., *Predicatori e politica nell'Italia del XIII secolo*, Milano 1996

TRAMONTANA S., *Il Mezzogiorno medievale. Normanni, svevi, angioini, aragonesi nei secoli XI - XV*, Roma 2000

TREXLER R., *Le célibat à la fin du Moyen Age. Les religieuses de Florence*, in «Annales E.S.C.», 27 (1972), pp. 1329 - 1350.

TRINCHERA F., *Degli archivii napoletani*, Archivio di Stato, Napoli 1995, rist. dell'edizione del 1872

TUTINI C., *Dell'origine e fundatione de' Seggi di Napoli*, Napoli 1644



- Uomini e donne in comunità estesa*, a cura di G. DE SANDRE GASPARINI, G. G. MERLO, A. RIGON, «Quaderni di storia religiosa» I, Verona 1994
- VALENTE A., *Margherita di Durazzo vicaria di Carlo III e tutrice di re Ladislao*, Napoli 1919
- VALLE DA PIPERNO T., *Breve compendio de gli più illustri Padri nella santità della Vita, Dignità, Uffici, e Lettere c'ha prodotto la Provincia del Regno di Napoli dell'Ordine de predicatori*, Napoli 1651
- VARANINI G. M., *Uomini e donne in ospedali e monasteri del territorio trentino* (secc. XII - XIV), in *Uomini e donne in comunità estesa*, pp. 259 - 300
- VAUCHEZ A., *Beata stirps: sainteté et lignage en Occident aux XIIIe et XIVe siècles*, in G. Duby - J. Le Goff, *Famille et parenté dans l'Occident médiéval*, Roma 1977, pp. 397 - 406;
- *Entre la Provence et le royaume de Naples: Elzéar (+ 1323) et Delphine (+ 1360) de Sabran*, in *Echanges religieux entre la France et l'Italie*, pp. 89 - 100
- *I laici nel Medioevo. Pratiche ed esperienze religiose*, Milano 1989
- VENDITTI, *Urbanistica e architettura angioina*, in *Storia di Napoli*, III, pp. 665 - 888
- VERGER J., «*Studia*» mendicanti e università, in *Il pragmatismo degli intellettuali*, pp. 147 - 164.
- VESELY J. M., *Il Secondo Ordine di S. Domenico*, Bologna 1943
- VETERE C., *Le più antiche pergamene di S. Maria Egiziaca*, in «*Campania Sacra*», 28 (1997), pp. 257 - 306
- VIDAL J.M., *Un ascète de sang royal, Philippe de Majorque*, in «*Revue des questions historiques*» 44 (1910), pp. 391 - 403

VILLANI G., *Croniche de la inclita citá de Napole in Raccolta di varii libri overo opuscoli d'histoire del Regno di Napoli*, Napoli 1680

VILLANI P., *La vendita dei beni dello Stato nel Regno di Napoli (1806 - 1815)*, Milano 1964

- *Un aspetto dell'eversione della feudalità nel Regno di Napoli: la soppressione delle corporazioni religiose e la vendita dei beni dello Stato*, in «Rassegna storica del Risorgimento», 44 (1957), pp. 508 - 513

VIOLANTE C., *Alcune caratteristiche delle strutture familiari in Lombardia, Emilia e Toscana durante i secoli IX-XII*, in *Famiglia e parentela nell'Italia medievale*, pp. 19 - 82

VISCEGLIA M. A., *Il bisogno di eternità: i comportamenti aristocratici a Napoli in età moderna*, Napoli 1988

- *Territorio feudo e potere locale. Terra d' Otranto tra Medioevo ed Età Moderna*, Napoli 1988

- *Un groupe social ambigu. Organisation, stratégies et représentations de la noblesse napolitaine, XVI - XVIII siècles*, in «Annales E.S.C.» 4 (1993), pp. 819 - 851

*Vita e spiritualità della beata Angela da Foligno*. Atti del Convegno di studi per il VII centenario della conversione della B. Angela da Foligno (1285 - 1985), (Foligno 11 - 14 dicembre 1985), Perugia 1987

*Vita religiosa e identità politiche. Universalità e particolarismi nell'Europa del Tardo medioevo*, a cura di S. Gensini, San Miniato (Pisa) 1998, pp. 83 - 105

VITALE G., *Affettività e patrimonio attraverso i testamenti femminili medievali*, in *Donne e storia*, pp. 107 - 131

- *La nobiltà di Seggio a Napoli nel Bassomedioevo: aspetti della dinamica interna*, in «ASPN», 106 (1988), pp. 151 - 170

- *La «sagax matrona» napoletana*, in «Prospettive settanta», n.s., 8 (1986), pp. 361 - 408
  - *Modelli culturali nobiliari a Napoli tra Quattro e Cinquecento*, in «ASPN», 105 (1987), pp. 27 - 103
  - *Nobiltà napoletana della prima Età angioina. Élite burocratica e famiglia in L'État Angevin*, pp. 535 - 576
  - *Servi e vassalli nei testamenti della nobiltà napoletana fra XIV e XVI secolo*, in «ASPN», 112 (1994), pp. 7 - 36.
  - *Uffici, Militia e Nobiltà. Processi di formazione della nobiltà di Seggio a Napoli: il casato dei Brancaccio tra XIV e XV secolo*, in «Problemi e dimensioni della ricerca storica», 2 (1993), pp. 22 - 52
- VITOLO G., *Caratteri del monachesimo nel Mezzogiorno altomedievale (secc. VI - IX)*, Salerno 1984
- *Esperienze religiose nella Napoli dei secoli XII - XIV*, in *Medioevo Mezzogiorno Mediterraneo*, I, pp.3 - 34
  - *Il monachesimo benedettino nel Mezzogiorno angioino: tra crisi e nuove esperienze religiose*, in *L' État Angevin*, pp. 205 - 220
  - *Il Regno angioino*, in *Storia del Mezzogiorno*, IV, Napoli 1986, pp. 9 - 86
  - *Istituzioni ecclesiastiche e vita religiosa dei laici nel Mezzogiorno medievale. Il codice della confraternita di S. Maria di Montefusco (sec. XII)*, Roma 1982 (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica, 34)
  - *L'età svevo - angioina in Storia e civiltà della Campania*, pp. 87 - 144
  - *Ordini mendicanti e dinamiche politico - sociali nel Mezzogiorno angioino - aragonese*, in «Rassegna storica salernitana», n.s., 14/2 (1998), pp. 67 - 101
- VOCI A. M., *La cappella di Corte dei primi sovrani angioini di Napoli*, in *L' État Angevin*, pp. 447 - 474

WALTER I., *Filippa da Catania* in DBI, 47, pp. 673 - 74

- *Raimondo de Cabanni*, in DBI, 15, pp. 672 - 673

- *Roberto de Cabanni*, in DBI, 15, pp. 673 - 675

ZARNCKE L., *Der Anteil des Kardinals Ugolino an der Ausbildung der drei Orden des heiligen Franz*, Leipzig - Berlin 1930

ZARRI G., *Aspetti dello sviluppo degli Ordini religiosi in Italia tra Quattro e Cinquecento. Studi e problemi*, in *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania*, pp. 207 - 257

- *Dalla profezia alla disciplina (1450 - 1650)*, in *Donne e fede*, pp. 177 - 225

- *I monasteri femminili a Bologna tra il XIII e il XVII secolo*, in «Atti e memorie della Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna», 24 (1973), pp.133 - 224

- *I monasteri femminili benedettini nella diocesi di Bologna (secc. XIII - XVII)* in «Ravennatensia» 9 (1981), pp. 333 - 371

- *La memoria di lei. Storia delle donne, storia di genere*, con la collaborazione di C. PANCINO e F. TAROZZI, Torino 1996

- *Monasteri femminili e città (secc. XV - XVIII)* in *La Chiesa e il potere politico*, pp. 359 - 429

- *Monasteri femminili in Italia nel secolo XVI*, in *De monialibus*, pp. 643 - 669

- *Recinti sacri. Sito e forma dei monasteri femminili a Bologna tra '500 e '600* in *Luoghi sacri e spazi della santità*, pp. 381 - 388

- *Riforme osservanti e movimenti religiosi femminili nel secolo XV: studi e ricerche*, in *Ordini religiosi e società politica in Italia e Germania: secoli XIV e*

XV. Atti della settimana di studio dell'Istituto storico italo - germanico in Trento  
(Trento, 8 - 12 settembre 1997), in corso di stampa.